Weiming Translation Library 未名译库

基督教文化译丛

〔美〕科林·布朗 (Colin Brown) 著

北京大学出版社

卷一

基督教与西方思想

Christianity and Western Thought Vol.1

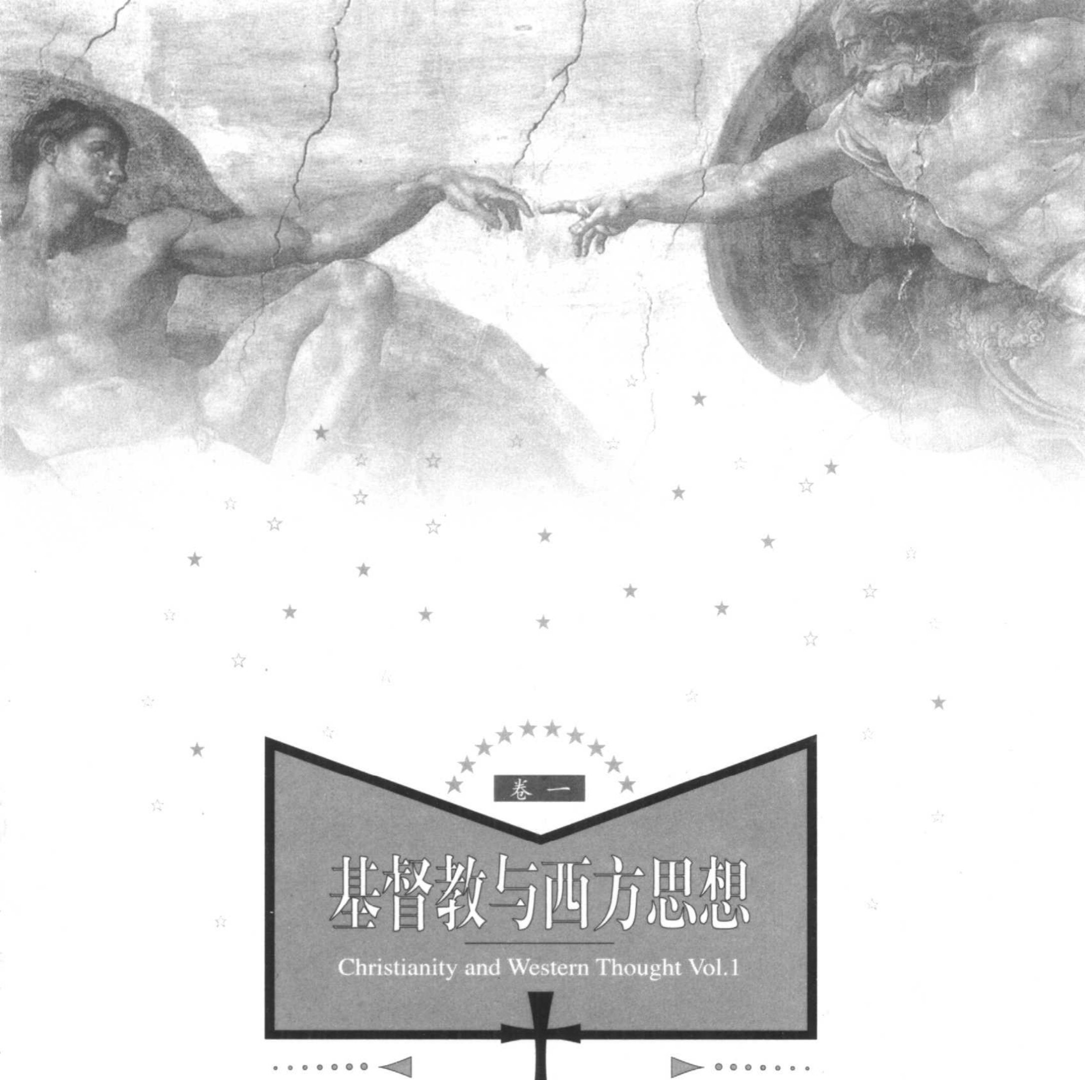
科林·布朗的《基督教与 …… 是讨论基督教与西方思想之间互动关系的经典之作，本 …… 课程的标准教科书。在本书中，科林·布朗考察了从前苏格拉底到启蒙运动时期近两千年西方哲学家、思想以及思想运动的历史，生动地勾画了哲学与基督教信仰之间爱恨交织的复杂关系。



ISBN 7-301-08350-5



ISBN 7-301-08350-5/C·0309 定价:28.00元



卷一

基督教与西方思想

Christianity and Western Thought Vol.1

未名译库·基督教文化译丛

基督教与西方思想

（卷一）

——哲学家、思想与思潮的历史：从古代世界到启蒙运动时代

〔美〕科林·布朗　著
查常平　译



著作权合同登记　图字 01-2003-1529

图书在版编目(CIP)数据

基督教与西方思想(卷一)/(美)科林·布朗著;查常平译. —北京:北京大学出版社,2005.6

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-08350-5

Ⅰ.基… Ⅱ.①科…②查… Ⅲ.基督教-关系-思想史-西方国家 Ⅳ.B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 125511 号

书　　　名:基督教与西方思想(卷一)

著作责任者:〔美〕科林·布朗　著　　查常平　译

责 任 编 辑:游冠辉　刘　蛲

标 准 书 号:ISBN 7-301-08350-5/C·0309

出 版 发 行:北京大学出版社

地　　　址:北京市海淀区成府路 205 号　100871

网　　　址:http://cbs.pku.edu.cn　电子信箱:zpup@pup.pku.edu.cn

电　　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62765014

排　版　者:兴盛达打字服务社　82715400

印　刷　者:北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米　A5　15.875 印张　450 千字

2005 年 6 月第 1 版　2005 年 11 月第 2 次印刷

定　　　价:28.00 元

基督教文化译丛

- ○基督教概论（已出）
  An Introduction to Christianity
- ○基督教神学思想史（已出）
  The Story of Christian Theology
- ○基督教会史（已出）
  Church History in Plain Language
- ○基督教文学经典选读（已出）
  Christian Literature: An Anthology
- ○基督教对文明的影响（已出）
  Under the Influence
- ○约瑟夫著作精选（已出）
  Josephus:The Essential Works
- ○优西比乌早期教会史
  Eusebius :The Church History
- ●基督教与西方思想（卷一）（已出）
  Christianity and Western Thought Vol.1
- ○基督教与西方思想（卷二）（已出）
  Christianity and Western Thought Vol.2
- ○圣经的历史
  The Bible:A History
- ○旧约概论（已出）
  Introducing the Old Testament
- ○新约概论（已出）
  Introducing the New Testament

丛书策划：游冠辉
孙　毅
责任编辑：游冠辉
刘　峣
封面设计：钟　嵘

作者简介

科林·布朗(Colin Brown)，美国富勒神学院(Fuller Theological Seminary)系统神学教授、高级神学研究中心主任，《新国际新约神学辞典》的主编。

著有*Philosophy and Christian Faith, Miracles and the Critical Mind, History and Faith, Jesus in European Protestant Thought*等。

丛书策划：

游冠辉　孙　毅

基督教文化译丛学术顾问（按姓氏笔画顺序排列）：

王忠欣　清华大学客座教授
王晓朝　清华大学教授
许志伟　北京大学客座教授
李秋零　中国人民大学教授
何光沪　中国人民大学教授
杨慧林　中国人民大学教授
张庆熊　复旦大学教授
张祥龙　北京大学教授
卓新平　中国社会科学院宗教所研究员
罗秉祥　香港浸会大学教授
赵敦华　北京大学教授
温伟耀　香港中文大学教授

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”(Weiming Translation Library)。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。

然而，基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元 635 年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19 世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在 20 世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从 20 世纪 80 年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

年来，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍圣经是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信，这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉　孙　毅

2003 年 7 月于北京

序　　言

“什么是实在？”“什么是真实？”“我们如何认识？”一次又一次，人们发现：比起对这些问题的提问来，要回答它们是更难的。在一次更多带有异想天开的场合，刘易斯(C. S. Lewis)设想了一位现代的唯物论者在世界末日时的情景。他想像的一幅画面，正如《启示录》所描述的那样，随着诸天的袅袅上升，白色大宝座缓缓出现，这位唯物论者本人会经历到被扔入火湖里的感受。刘易斯暗示说：这位唯物论者，会认为他的全部经验都是一种幻觉，他宁愿从精神分析和大脑病理学那里寻求解释。因为，看见不是相信，各种复杂的问题不能简单地诉诸经验来解决。刘易斯继续论证说：“经验本身什么也不能证明。如果一个人怀疑他是否在做梦或醒着，没有任何实验能够消除他的怀疑，因为，每一次实验，也许其本身就是这个梦的一部分。根据我们带到经验面前的各种在先的概念，经验会证明这个或那个，或者什么都不能证明。”[1]

无论我们是否完全同意刘易斯，毫无疑问的是：我们所见到的东西，总是通过我们的经验与我们的理解的双层透镜的过滤。这条原则可以用于日常生活的各种事情。我能够认出一簇玫瑰丛，因为我看见过其他玫瑰丛。我知道我口袋里的薄金属体，是我汽车的点火钥匙，因为我看见过它，以前使用过它。它符合我的经验与理解的模式。我们把同样类型的程序应用于生活中各种更深更复杂的问题。根据我们的诸种道德价值系统，我们判断这种行为是对的，那种行为是错的。我们决定赞成或反对自由意志、来生之类的概念，不是由于单项的证据或我们能够实施的一项简单的实验。任何新的证据都需要评估，这涉及各种信念与价值的结构，我们每个人从出生的时候开始，都一直在构造它们。

如果我们有意使用想像力、准技术语言来描绘所有这一切，我们就会讨论到人的种种感知怎样受到他们的**世界观**(Weltan-

schauung)的影响。但是,这仅仅是德语里一种更模糊的言说方式;在英语里,它们就是"world view"(世界观)这些语词所表达的东西。最近,谈论各种范式和范式转换一直成为流行的话题。科学哲学家库恩(Thomas S. Kuhn),在描绘科学革命中所发生的情况时,让范式转换这个术语得到传播。库恩拒绝接受科学中立性的观念。相反,他证明说:"一种显然随意的因素,是由个人与历史的偶然事件共同形成的,它总是各种信念的一种形成成分。这些信念,在一段特定的时间里得到了一个特定的科学共同体的信奉。"[2] 这些信念,属于正在讨论中的该共同体。它们构成的范式为后世的研究者界定了某个研究领域的合法难题与方法。[3]

在古代,人们终于想到世界是由土、气、火、水四种元素构成的。这种思维方式,为探索物理世界提供了范式。另一种范式,是由如下的观点提供的:人类命运的进程,掌握在诸神手中。通过亚里士多德的物理学,科学的思维方式最终获得了主导地位。在启蒙运动时代,这让位于牛顿的物理学;而牛顿的物理学,在现代进一步被爱因斯坦的相对论修正。库恩论证说:在任何特定的时代,科学的实践者们都是在被接受的种种范式内活动。但是,这种范式,时常证明不足以处理对实在的新的理解。为了适应新的方法,正是在这时会产生某种范式转换。

这本书要涉及各种先在的概念、世界观与范式的种种变化。它们影响了人们在其中一般地思考宗教,特别是在西方世界思考基督教的诸种方式。尽管其写作的立场基于作者对基督教信仰的深深委身,但是,本书不是护教学著作。它的目的,不是在所有读者面前为基督教提出某种辩护。相反,它是一种历史概略,其写作是为了帮助学生们以及可能有兴趣的其他任何人更好地把握哲学与信仰之间的爱恨关系。这种关系持续了将近两千年。这不是说我故意压制了我自己的观点。我经常试图通过评价不同的观点的优缺点进入商讨争论之中。然而,我未曾企图呈现我自己的哲学风格。我更没有打算把我的所见强行纳入某种发展模式中。我只是如我所见地那样称呼它们。读者们将亲自判断我的断言是否正确。

20 年前,我写过一本书,标题为:《哲学与基督教信仰:从中世纪

到现在的一种历史概略》。它的写作，充满了青年人的火热与激情——或者，至少是一个满怀抱负的学者在他30岁时写作第二本书时的火热与激情。其后，该书在美国与不列颠印刷了12次以上。它一度被翻译成汉语和葡萄牙语；印尼语的翻译正在进行之中。许多人告诉我，正是这本书，帮助他们通过了学院、大学或神学院的哲学考试。这个消息，既是对我的鼓励，又促使我谦卑。同时，InterVasity出版社邀请我修订此书，使其更能满足这一代人的需要。在我从事这项修订工作时，我越来越感觉到，对原著的粗疏修补，将毁掉其中所有的好东西。如果我的确要做点什么事情，那么，我需要写一本全新的书。在《哲学与基督教信仰》里面，还存在着许多我今天仍然坚持的观点。有许多段落，我再怎么努力，也无法改进。尽管如此，我与奥古斯丁越来越有同感。奥古斯丁在生命的晚年，撰写了他的《回想录》(*Retractations*)。因此，我实际上是就相同的基本主题，撰写了一部新书。

在过去20年，我一直在不停地阅读各种第一手资料和大量的第二手文献。它们出自大西洋两岸的学术出版社。我必须承认，当我写作《哲学与基督教信仰》的时候，我从未听说过皮浪主义。如果我曾经更多地注意到帕斯卡尔、休谟和他们的同时代人的著作，那么，我会把问题看得更清楚。但是，我没有做到这一点。我的无知，也许部分出于如下的借口，即在标准的历史书、教科书和参考著作中，缺乏皮浪主义的参考文献。甚至，《哲学百科全书》都缺少关于皮浪主义的词条，尽管这种不足后来通过怀疑主义的词条得到了纠正。我现在发现，就其本身而言，皮浪主义不仅是一次重要的运动，而且是理解笛卡尔、帕斯卡尔的精神、欧洲思想在17世纪所采取的方向的关键。笛卡尔、帕斯卡尔采取的立场，不可能得到适当的评价，除非我们把它们看作是对皮浪式的怀疑主义的回应。因此，我在这部新书里用了一节的篇幅来讨论皮浪式的怀疑主义。这大大影响了我对大陆理性主义和其他各种哲学思潮的叙述。 12

在我说明和评价许多思想家与思潮的时候，我已经做出了无数的调整。我引入了许多材料，而这些材料是在我前一本书中没有的。在写作这两部书之间，我不仅改变了居住的国家而且改变了国籍。

因此，我也改变了我的某些视角。这一点略略反映在更多注意大西洋彼岸的美国哲学上。但是，最大的变化在于纳入了对古代世界、基督教会早期的几个世纪、中世纪的哲学的讨论。

《哲学与基督教信仰》开始于对中世纪哲学的粗略的叙述，亦主要关涉到安瑟伦的存在论证明、阿奎那的五项证明和类比学说的各种各样的思想。中世纪之前的哲学史，以不足五页的篇幅被一带而过了。这些不利因素，严重限制了这本著作作为一部教科书的实用性，不仅由于它遗漏了一些主题，而且由于它的视野不够宽广，看不到后来的哲学与早期哲学之间的重要联系。

也许，这种目光短浅可以归因于如下的事实：《哲学与基督教信仰》是 20 世纪 60 年代的产物，其作者是一个语言分析时代的产儿。尽管那个时代已经过去，但它的孩子们依然接受的教导是：哲学的种[13]种主要难题，可以还原为语言是否有意义的难题。就哲学史而言，近代哲学（即惟一值得花时间去研究的哲学）开始于笛卡尔。笛卡尔本人——据说——错误地认为，哲学应当建立在似是而非的确定性上。这种确定性，是基于著名的“我思故我在”这条原则的。20 世纪之前，在哲学课程中，有七位哲学家被认为值得认真关注：三位大陆的理性主义者（笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹）、三位英国的经验主义者（洛克、贝克莱、休谟），紧接着是康德（他是所有道路的交汇点）。每位哲学家——据说——都证明了他的前辈异乎寻常的错误。敏锐奖常常授予好怀疑的休谟。此后，出现了康德精细而又徒劳的尝试，即他要从休谟的种种破坏中挽救他能够挽救的东西。标准的故事就是这样。但是，20 世纪 80 年代的哲学，和仅仅 20 年前的哲学却处于不同的世界中。一切古典的问题，都因着某种崭新的活力而得到考察。没有什么东西属于分析哲学家的禁忌。人们对所有时代重要的和次要的思想家们，都有令人吃惊的兴趣。毋庸讳言，这幅图景已经发生了变化。

我决定称这本书为《基督教与西方思想》。这个标题伴随着一种危险，即它看起来比我实际提供的内容更多。然而，我的副标题让我的想法显而易见：我的主要兴趣在于哲学与基督教信仰的互动。我选用了更宽泛的标题，部分是因为我想纳入一些严格说来是在哲学

之外的话题，部分是因为哲学本身总是一直受到哲学之外的各种问题的影响。

我原本很想为非专业的学生和普通读者撰写一部单卷本的著作，这些人依然是我期待的读者。然而，我深深地体会到引述各种资料、给予参考文献的重要性。这样做具有双重价值。一方面，它迫使作者忠实地表达某人已经说过什么而不是给出作者的说法。另一方面，它让读者们自己去查看资料并深入思考呈现在他们面前的观念。这必然意味着需要一部篇幅较大的著作问世。附加的材料和大量的尾注，使写作单卷本著作的想法成为不可能的梦想。不过，说实在话，我最初的书《哲学与基督教信仰》，实际上不是一部单卷本的哲学史。由于其起点始于对中世纪思想的概略叙述，它事实上是两卷本 14 历史的第二卷，第一卷从未写出来。

目前这卷书旨在对从古代世界到启蒙运动时代的基督教与西方思想给予某种基本的、引言性的叙述。换言之，它涵盖了很长的时间跨度，从公元前 6 世纪的前苏格拉底哲学到公元 18 世纪末期。第二卷将会讨论 19、20 世纪的哲学。显而易见，两卷著作是不对称、不平衡的；我也不试图在目前的第一卷给予每位思想家同样的篇幅。两部书的划分与书中主题的选择，同样依据随意但惟一可能的标准来决定，即看起来重要的标准。从某种意义上说，18 世纪末标志着历史的一个大分水岭。直到 18 世纪中叶，宗教信仰与各种形而上学的信念，为西方思想提供了各种主导的范式。从 18 世纪中叶开始，世俗主义不断宣称要为思想和私人的以及公共的行为给出这样的范式。在 19、20 世纪，世俗范式的百川，已经汇成洪流。这股洪流，也引起了基督教的各种回应。然而，这应当属于下卷的主题。

各种观念的历史，趋向于站在男性的视角来书写；女人的著作会轻易遭到忽视。为了帮助修正这种缺陷，我在书末插入了一段回顾性的评论，其标题为“论西方思想史中女人角色的笔记”。

这是一个外行的作者写给外行读者的一本著作。毫无疑问，一位受过专业训练的哲学家，原本会以不同的方式来讨论这些问题。我自己的专业训练和特长在神学领域。不过，我有几条理由为撰写这部书稿做出辩护。首先是因为大多数专业的哲学家们，看来对撰

写这种历史概览没有兴趣。我对他们处理各种逻辑难题和相互著述中所表现的专业技能感到惊叹。但是，他们基本上都是专家，会尽他们在专业化领域内的天职。然而，在更积极的意义上，作为一位神学家，我确信好的神学不能不意识到各种神学问题的哲学维度。不理解过去的哲学背景和现在的种种哲学地平线，我们就不可能理解今天面临的这些神学问题。因此，在专业的哲学家中，我依然满足于充当业余爱好者的角色。不是每位跑步锻炼的人都立志要成为奥林匹克的运动员。而是，为了从跑步锻炼获得一些益处，你不必成为一位奥林匹克的运动员。对于哲学而言也是如此。为了从阅读哲学中受益，你无需成为一个职业的哲学家。

15

在本书和《哲学与基督教信仰》之间，还存在一处重要的差别。后者在每页底端采用脚注形式给出了参考文献。目前这本书采用的是尾注。为了查找一个参考文献只能翻到书末会有些不方便，但它被双重的益处弥补了。一方面，那些对论证细节没有兴趣的读者，能够一心一意地通读此书。另一方面，尾注赋予了作者给出信息的自由，而无需顾虑到因列出了专业资料而使正本变得散乱。我利用尾注，不但要列出各种参考书目，而且给出文献索引的信息。那些想得到这样信息的读者们，将在相应的尾注中找到。尾注涉及作者讨论的起点或正在关注的话题。因为，这本书旨在基本的介绍，我把参考文献的信息限定在用英文出版的著作范围内。那些想获得关于期刊论文的信息和使用其他外国语言工作的读者们，将会在相关的文献材料中找到。一般情况下，我避免在尾注中给出有关字典、百科全书的词条、标准历史书中的种种讨论的参考文献。然而，关于各种权威的历史书和各种参考著作的信息，我以对书籍的注释形式给出了，附于书末。

对那些在写作本书过程中曾经帮助过我的许多人，我还要表达我热忱的感谢与深深的感激。从根本上说，是詹姆斯·胡佛(James Hoover)这位 InterVasity 出版社的学术编辑，促成了本书的写作。几年前，正是他提议修订和校正《哲学与基督教信仰》一书。我感谢他和美国的 InterVasity 出版社的全体职员的耐心与鼓励。他们见证并参与了一个价值不高的修订版，而这个修订版演变成为一本全

新著作的创作。我感谢富勒神学院(Fuller Theological Seminary)文字处理部的 Janet Gathright 为我输入初稿，感谢 Sandy Bennett 和 David Sielaff 分担了大量校对工作。我由衷地赞扬富勒神学院 McAlister 图书馆的全体职员，没有他们的帮助和该馆的资料，这本书的写作原本是不可能的。 16

东南浸信会神学院的 L. Russ Bush 博士为润色此书以及它的续篇提出了大量有益的建议。我特别要感谢我的文本第一稿的读者们，他们使我注意到许多个别地方需要做出改动：Arthur F. Holmes 教授、Kelly James Clark 博士和英国的 Peter Hicks 博士。不用说，书中其余的各种错误和不妥的责任，依然由我个人负责。

我最感激的是我的妻子 Olive，在这本著作的每个阶段，她都给予了无私的帮助和充满关爱的批评。虽然我当时不知道这点，但她属于那些使用《哲学与基督教信仰》通过了大学里的哲学考试的学生。我将此书题献给她。

未名译库

哲学与宗教系列		
哲学实践:实用主义和哲学生活	〔美〕理查德·舒斯特曼等	16.00 元
当代西方宗教哲学	〔美〕迈尔威利·斯图沃德	42.00 元
世界宗教	〔英〕尼尼安·斯马特	40.00 元
基督教信念的知识地位	〔美〕阿尔文·普兰丁格	36.00 元
重返理性	〔美〕凯利·克拉克	10.00 元
上帝是否存在?	〔英〕理查德·斯温伯恩	10.00 元
基督教文化译从		
基督教神学思想史	〔美〕奥尔森	42.00 元
基督教概论	〔英〕麦格拉思	26.00 元
约瑟夫著作精选	〔美〕保罗·梅尔	26.00 元
基督教文学经典选读	〔美〕麦格拉思	50.00 元
基督教对文明的影响	〔美〕施密特	24.00 元
旧约概论	〔英〕德雷恩	25.00 元
基督教会史	〔美〕雪莱	34.00 元
基督教与西方思想(卷一)	〔美〕科林·布朗	28.00 元
基督教与西方思想(卷二)	〔美〕史蒂夫·威尔肯斯等	27.00 元
新约概论	〔英〕德雷恩	29.00 元
语言与文字系列		
现代语言学教程	〔美〕霍凯特	38.00 元
文字的产生与发展	〔俄〕伊斯特林	34.00 元
中国语历史文法	〔日〕太田辰夫	30.00 元
经济伦理学丛书		
经济伦理学	〔美〕理查德·乔治	38.00 元
金融伦理学	〔美〕博特赖特	16.00 元
国际经济伦理	〔美〕乔治·恩德勒	28.00 元
环境伦理学	〔美〕贾丁斯	18.00 元
地方智慧与全球经济伦理	〔美〕金黛如	20.00 元

信息与技术和企业伦理	〔美〕理查德·乔治	20.00元
会计伦理学	〔美〕罗纳德·杜斯卡等	20.00元
新叙事学理论译丛		
解读叙事	〔美〕希利斯·米勒	15.00元
虚构的权威——女性作家与叙述声音	〔美〕苏珊·S.兰瑟	18.00元
新叙事学	〔美〕戴卫·赫尔曼	18.00元
作为修辞的叙事:技巧,读者,伦理,意识形态	〔美〕詹姆斯·费伦	15.00元
后现代叙事	〔美〕马克·柯里	15.00元
文学理论与文学研究系列		
当代马克思主义文学批评	〔英〕弗朗西斯·巴尔赫恩	18.00元
文学批评理论——从柏拉图到现在	〔英〕拉曼·塞尔登	33.00元
镜与灯——浪漫主义文论及批评传统	〔美〕M. H. 艾布拉姆斯	25.00元
当代叙事学	〔美〕华莱士·马丁	20.00元
影视艺术译丛		
电影艺术——形式与风格(第5版)	〔美〕大卫·波德维尔	58.00元
世界电影史	〔美〕克里丝汀·汤普林	68.00元
电影的形式与文化	〔美〕罗伯特·考克尔	42.00元
历史与考古系列		
古代的国家——起源和统治形式	〔德〕罗曼·赫尔德克	25.00元
当代西方学术前沿丛书		
跨国资本时代的后殖民批评	〔美〕阿里夫·德里克	18.00元
*全球化的文化建构	〔美〕弗雷德里克·詹姆逊	
*民族叙述与文化定位	〔美〕霍米·巴巴	
*图像的转折:文学批评的新方向	〔美〕W. J. T 米切尔	
*齐泽克跨文化读本	〔斯洛文尼亚〕齐泽克	
*理解文化——从社会学与人类学角度	〔美〕罗伯特·尤林	
桑塔亚纳作品集		
*常识中的理性	〔美〕桑塔亚纳	
*社会中的理性	〔美〕桑塔亚纳	
*科学中的理性	〔美〕桑塔亚纳	

打*号的即将出版。

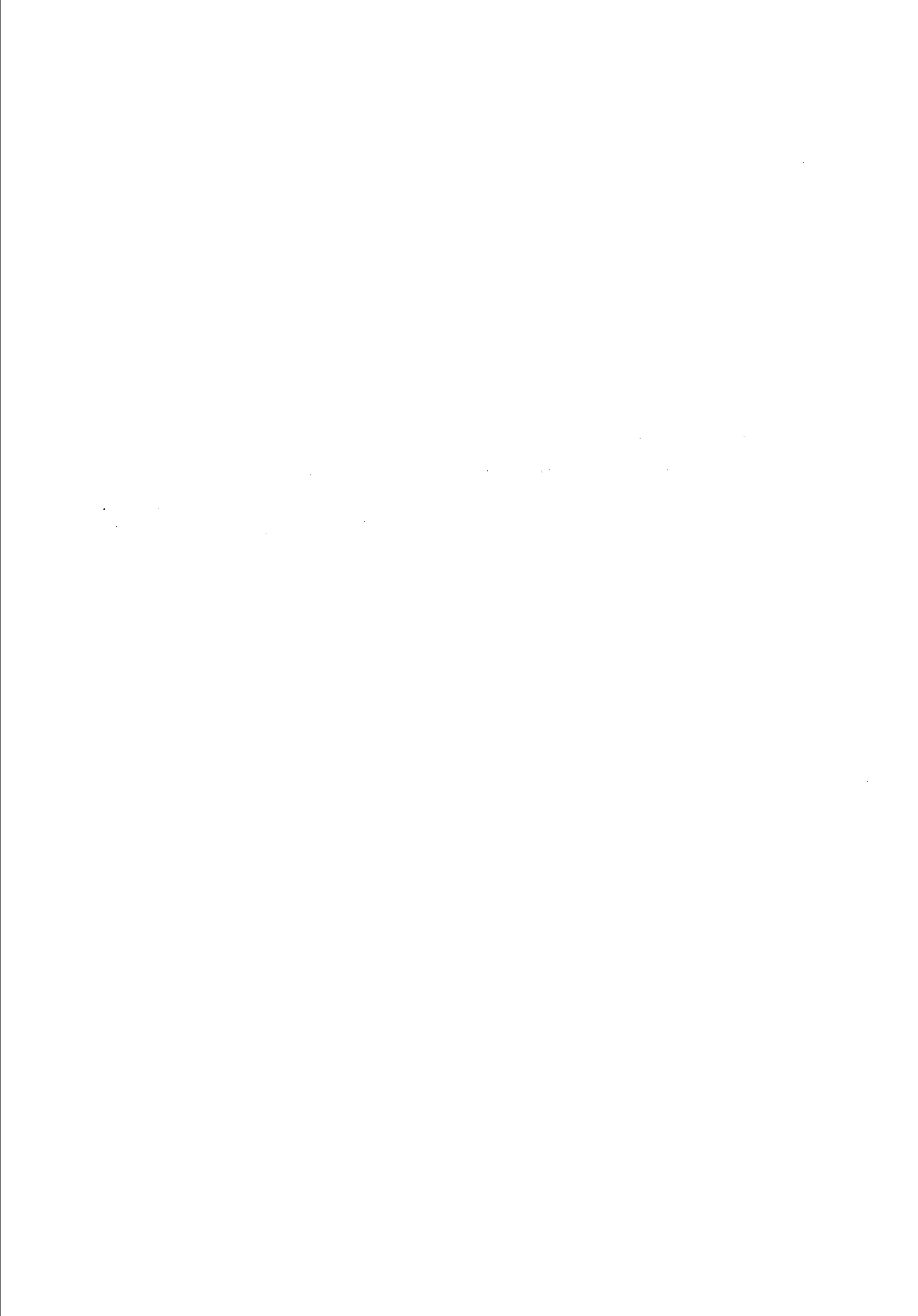
目　录

第二部分 从教父到中世纪经院哲学家

第三部分 从宗教改革到启蒙运动时代

第一部分

古 代 世 界 的 哲 学



第一章　苏格拉底和前苏格拉底哲学

19

在古代世界，人们发明文字前，他们早就开始从事哲学了。[1]但是，按照第一个伟大的哲学史家第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)的观点，哲学在根本上开始于希腊人。在《著名哲学家评传》中，他记录了如下的看法：哲学发轫于野蛮人。他提到波斯的教士、美索不达米亚的占星术士、印度人中的修行者、凯尔特人与高卢人中的德鲁伊教成员，以及埃及人中的祭司与先知。可是，在第欧根尼·拉尔修看来，正是从希腊人开始才有了哲学。他确认穆萨欧斯(Musaeus)为"第一个形成神祇谱系和创建了一个哲学领域的人"。穆萨欧斯相信："万物都源于一并融于一。"只是，第一个使用**哲学**这个词又自称为**哲学家**的人，却是毕达哥拉斯。[2] 这位思想家和数学家，生活在公元前 6 世纪。

对于毕达哥拉斯而言，**哲学家**(philosopher)这个术语显然是一个表达谦虚之词。它由两个希腊语词构成。这个词的 *phil-*部分，意味着"爱"。希腊词 *sophia* 和 *sophos* 分别意味着"智慧"、"智慧的"[3]。毕达哥拉斯宣称：除了上帝之外，没有人是智慧的。他本人拒绝"智慧"的称号，宁愿人们称他为一位"哲学家"或者"爱智慧的人"。我们今天称作**哲学**的学科，就是对智慧的研究。有时，它又简称为**智慧**。其早期的实践者，以**圣人**(wise men)、**智者**(sophoi)或**诡辩家**(sophistoi)著称。[4]

第欧根尼·拉尔修接着说，哲学家可以分为两类：独断论者与怀疑主义者。独断论者，就是"所有为各种事物做出断言的人，他们假定这些事物可以被认识"。怀疑主义者，包括"所有拒绝给事物下判断的人，其理由为人们不可能认识各种事物"[5]。第欧根尼·拉尔修本人，也许原本正好是一个怀疑主义者。他生活在公元后的第 3 世纪，所以，和他为之立传的许多思想家彼此相隔几个世纪。他自由地使用较早时期著作家们留下的各种传说和资料。不过，他的著作为

20

古代世界里人们的种种思维方式提供了重要的见证。

今天，在前苏格拉底哲学和稍后兴起的古典哲学之间，人们常常画出一条分界线。这条线，以苏格拉底的生活与思想为标志。苏格拉底生活在公元前5世纪。虽然他没有留下任何哲学著作，但他对柏拉图及他的同时代人产生了巨大的影响。尽管有人对此会感到遗憾[6]，但哲学在苏格拉底之后，的确变化巨大。

米利都学派

前苏格拉底哲学家中，没有人留下了完整的著作。[7]一些思想家，包括苏格拉底本人，根本就不写书。其他人的种种观点，我们只是从后来著作家们引述的各种作品片断或者叙述中得知的。最早的严格意义上的哲学，起源于公元前6世纪伊奥尼亚的各个商业中心。伊奥尼亚位于小亚细亚海岸。这地区的哲学，取名伊奥尼亚学派，又因为米利都城邦而称作米利都学派。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼，都是米利都人。

所有三位思想家，都竭力理解实在的本质。他们每个人以不同的方式，热衷于发现构成每种事物的基础是什么。这个世界实际上是由什么东西构成的？泰勒斯回答：世界实际上是由水构成的。[8]这个答案听起来很奇怪。但泰勒斯这样说有他的理由。大地被海洋包围，仿佛是浮在水上；各种植物、动物、人类为了存活，需要水；人为了消化和吸收食物，需要水分。此外，植物的种子有水分。通过反思他所观察到的东西，泰勒斯得出如下结论：水是万物的第一始基(the first principle)。泰勒斯的重要性，不在于他的结论，而在于他问的这些问题本身，在于他提出问题的动机。用一位现代科学史家的话说：“假使他将蜜糖视为惟一的元素，他依然会被恰当地尊为思辨科学之父。”[9]

21

泰勒斯的重要性，至少还表现在其他两个方面。泰勒斯相信，灵魂是身体的“推动力”。[10]在这一点上，他与许多希腊思想家是一致的。他们把灵魂和身体当作两个分离的实体，在其间画出一条泾渭分明的界线。泰勒斯也教导说：“万物都充满神祇。”[11]由于时间上的

距离，我们很容易拒绝这种宣告，认为是它某种粗糙的、陈旧的多神论信念的典型。但是，我们也许需要回想一下：当深奥微妙的希腊思想家们使用**神**(*theos*)这个词时，他们并不必然意味着像在犹太—基督教传统中那样的某个个别的“神”或神性之物(deity)。[12] **神**(*theos*)这个词，也会使人想起某种超人的力量，某种摆脱死亡的力量，某种在我们出生前就存在于那里，并在我们死后将继续存在的实在。基于这样的考虑，灵魂也是神圣的，因为它是一种驱使且超越身体的动力或力量。古典希腊哲学的目标，就是要发现支配着世界及人类生活的各种力量的本质。

阿那克西曼德是泰勒斯的青年朋友。在某些方面，他关于实在的观点很现代。他认为，世界如同鼓一样，是圆柱形的，不是如泰勒斯认为的那样浮在水上，因为泰勒斯的观点引出了水是浮在什么东西上之类的问题。阿那克西曼德相信，地球不靠在任何之物上。地球被悬挂在某个球形的世界中，和所有其他各点保持同等距离，受某种张力制约着。这种张力防止地球往任何一个方向落下。

在早于查尔斯·达尔文两千多年前，阿那克西曼德便提出了一种进化论。他认为，世界是种种性质之间冲突的产物，而这些性质总是彼此对立的。其中，有四种性质是主要的：热与冷、湿与燥。在千变万化的季节里，人们会发现这些对立性质之间的永恒冲突。从每次太阳的炎热把水蒸发干，而水又把火熄灭的现象中，人们可以见到这种永恒的冲突。这个过程对冲突而言具有某种循环特征。泰勒斯从一种单一的第一始基追寻万物的源头，但阿那克西曼德不接受它。在阿那克西曼德看来，如果水曾是这样的始基，就不会有热与火的存在。因为，火不是起源于水，而是会被水熄灭。阿那克西曼德设想了无形物质的某种原初状态，而这种物质，逐渐进化为如同我们所认识的宇宙。万物通过分化的过程而产生。各种生物，起源于一种原始的黏土。虽然早期不同的著作家们对阿那克西曼德的学说给出了不同的解释，但他似乎一度认为，人类最初起源于像鱼一样的受造物。 22

米利都学派的第三位成员，是阿那克西米尼。他传授一种关于原初物质(primary substance)的可供选择的观点。他回到如下的想法：万物都源于某种单一的物质，但他提出这种物质是空气。公元前

5世纪,阿波罗尼亚(Apollonia)的第欧根尼把阿那克西米尼的学说向前推进了一步。他认为,空气存在于人与动物的体内,构成它们的灵魂。“人和其他动物,借着呼吸靠空气而活;对人与动物而言,空气就是灵魂与精神。”[13]

毕达哥拉斯学派

在第欧根尼·拉尔修的希腊哲学史的叙述中,他注意到两个最初的学派:[14]一个是伊奥尼亚或米利都学派,一个是意大利学派。意大利学派,以公元前6世纪的教师毕达哥拉斯为代表。毕达哥拉斯一生的大部分时间都生活在意大利南部。他作为避难者逃到那里。伊奥尼亚学派受到科学的好奇心的驱动,相反,毕达哥拉斯学派却是宗教的兄弟团体。到了柏拉图的时代,毕达哥拉斯已经成了一个充满传奇色彩的人物。人们甚至设想他具有半神的身材。要发现毕达哥拉斯究竟教导过什么是不容易的,特别是因为他的追随者最后认为,他们的如下行动乃是一项敬虔的责任,即应把这个学派的各种新学说归功于它的创立者毕达哥拉斯本人。

毕达哥拉斯的学说中,宗教与哲学在很多方面都是彼此交融的。这预示着柏拉图的出现,但又和基督教根本上相差甚远。毕达哥拉斯学派相信,灵魂在本质上是不朽的。灵魂不仅存在于人身上,而且存在于动物身上。借助在动物和人体内的系列化身,存在之轮把人的灵魂加以净化。这种关于诸种灵魂轮回的学说,也和所有生命具有血缘关系的观点有密切的联系。生命的目的,是要通过消除身体的污迹、与普遍的精神结合从而变得纯净。在这个过程中,重要的是不伤害其他灵魂,或者进一步使灵魂受到污染。为此,毕达哥拉斯学派有各种各样的禁忌。它的成员不得吃动物的肉,免得人吃下某个同类灵魂居住的肉体。它也禁止吃豆类。他们为此提出种种理由,因他们相信,豆类的东西,类似于各种生殖器、阴间的门和宇宙的形式。[15]

23

毕达哥拉斯学说是泛神论的一种形式。宇宙是一个单一的整体,显示出秩序、和谐与美。正如宇宙是一个*kosmos*(秩序、和谐

体),每个人也是一个微缩的 *kosmos*。毕达哥拉斯对这个宇宙的有序性的兴趣,和他对数学、音乐的浓厚兴趣有密切的联系。毕达哥拉斯也许原本确实发现过以他名字命名的几何定理。据称他还做出过如下的发现:音乐主要的音程,能够用数学的比率来精确表达。在毕达哥拉斯的思想中,数学不仅被认为是理解自然的关键,而且它也提供了将灵魂引向永恒实在的动力。数学知识,并不只是一种研究存在的工具,它还是一种开始进入存在之奥秘的准宗教的手段。世上的万物来来去去,数却超越变化,仿佛有某种恒久不变的性质。毕达哥拉斯关于数学的重要性的观点,得到柏拉图的支持。柏拉图发现,学习算术,“会强有力地提升灵魂,并迫使灵魂讨论各种纯数。如果有人讨论数字时将它们与可见的和可接触的物体联系在一起,柏拉图绝不会默许。”[16]同样,几何学对于柏拉图而言,是“关于永恒存在的知识”[17]。

赫拉克利特

如果说柏拉图继承了一些毕达哥拉斯学派的信仰和学说,那么,他也向其他人的思想开放。在这些人中,有以弗所的赫拉克利特。他是毕达哥拉斯的主要反对者。赫拉克利特生活的时间,大致在公元前6世纪与公元前5世纪之间。我们对他的生平所知甚少。他是否实际上写过书,学者们还在争论不休。我们了解他的思想,是从一些残篇研究收集来的。这些残篇,以种种高深莫测的神谕的形式陈述思想。他的学说为他赢得了“晦涩哲人”(The Obscure One)、“令人困惑的人”(The Riddler)的绰号。

赫拉克利特讥笑毕达哥拉斯关于一个充满和平、和谐的世界的理想。“战争,”他说,“是万有之父和万有之王,他显明一些人为神祇,另一些为人;他使一些人成为奴隶,另一些人成为自由人。”[18]这种宣称,让人想起荷马归诸神祇之王即宙斯身上的种种称号,并和这些称号相矛盾。至高的神,不是宙斯而是斗争。对于赫拉克利特而言,万物都是通过斗争而产生、变化。实在处于某种不断的流变状态。这种观点,生动地表现在他的名言中:“你不能两次踏进同一条

24

河流。”[19]但是，实在的主要象征是火。火不断变化，通过燃烧、毁灭而兴旺熄灭。这个**宇宙**(*kosmos*)，或者世界秩序，对于神祇和人类都是一样的。它是“一团永恒的火，在一定的分寸上燃烧、在一定的分寸上熄灭”。[20]这团神圣的火，也是主宰万物的逻各斯、道、理性。人的美善的灵魂中的火，最终要回归到这神圣的火。

巴门尼德

对于赫拉克利特而言，实在带有变化的特征；相反，在巴门尼德看来，实在是由某种单一不变的实体构成的。爱利亚的巴门尼德，生活在公元前5世纪。他从事哲学的方法，标志着和他的前辈们的决裂。巴门尼德在一首诗中表达了他的思想。这首诗流传下来，其内容比任何其他前苏格拉底哲学家的著作都多。诗由两部分组成，即“真理之道”与“意见之道”。在“真理之道”中，巴门尼德对存在的意义进行反思。说某物“是”，就是说它存在。他主张，“非存在者”是不可思考的、不可认识的。变化内含从“存在者”向“非存在者”过渡。[21]但是，“非存在者”的概念是无法理解的。因此，运动是不可能的。种种事物只是显得在运动、变化，但这是由于我们的感官的欺骗性。

格思里(W. K. C. Guthrie)是希腊哲学方面当代重要的权威之一。根据他的观点，巴门尼德的重要性在于：“他开创了希腊人进行抽象思维的理路。”他让人的心智“无需参照外在的种种事实”而思索，使这些思维的结果超越于感官知觉的东西之上。“在这点上，希腊人倒是乖巧的学生，以致由于他们的一些天才的存在，欧洲的科学在错误的轨道上发展了约一千年之久。这些天才长于抽象思维、忽视外在的事实世界。”[22]这种结论，也许显得有些极端，但它包含几分真理。其根据在于原子论者、亚里士多德，乃至在较低程度上还有伊壁鸠鲁学派对于科学思想的贡献。

巴门尼德出现在柏拉图相当晦涩的对话中，他的名字被用作了篇名。[23]他出场对年轻的苏格拉底的学说提出种种严肃的问题。在苏格拉底这位著名反对者的教导中，苏格拉底往往以勉强同意而告终。在《智者篇》里，柏拉图对巴门尼德的证明方法和他关于如下假

定的荒谬性，提出种种严肃的反对理由：即使一个人也许实际上什么都没有说，但他必须言说什么东西。[24]不过，柏拉图的思想在很多方面都受惠于巴门尼德。这表现在两个方面：一是有关永恒的或不变的存在的形而上学观念；一是认识论的观点，即真正的知识，是通过心灵与这个实在接触而产生的。我们用感官感知到的东西，是这个虚幻的世界。但是，真正的知识，是心灵对于世界背后且不变的东西的把握。这种关于实在与知识的观点，概括在柏拉图的《蒂迈欧篇》中。通过追问，蒂迈欧坚持做出某种基本的区别：

> 那总是存在并不生成的东西是什么？那总是生成并从不存在的东西是什么？那被理智和理性理解的东西总是处于同一状态；但是，意见在感觉的帮助下不具有理性，它所感知的东西，总是处于某种生成又毁灭的过程中，实际上从未存在。[25]

这种结论并非每位希腊哲学家都得出过。这些多元论者证明：世界是由某种多元的存在者构成的。他们当中，就有恩培多克勒。他仿佛原本兼有多种角色，如物理学家、施行异能者、哲学家和毕达哥拉斯学派的神秘主义者。他虔诚地相信灵魂的轮回，相信他的知识有能力控制自然。恩培多克勒认为：最终存在四种元素。他有时以神的名字命名它们，有时用另外的术语，但在根本上，这四种元素为火、水、土、气。[26]尽管这种学说受到原子论者们的质疑，[27]但是，它一直延续到中世纪之后。

原子论者

米利都的留基波和比他年轻的同时代人、阿布德拉地方的德谟克利特，生活在公元前5世纪。他们的原子论，是要企图调和巴门尼德物质是不可能变化的论点与感觉经验的证据。留基波是这种理论的创始人，正是德谟克利特发展了它。德谟克利特赞成巴门尼德**质**的变化是不可理解的和不可能的。不过，它和**量**的变化是不同的。德谟克利特认为：物理世界，是由不可数、不可分、不变的种种实体或原子构成的（**原子**这个词，来源于希腊语 *atomos*，意思就是“不可分

26

的”)。各种对象的种种特性,源于它们的原子构成要素之间的组合;变化,就是由于它们的结构重新组合。这些原子本身拥有形状、固体性能,但不是像温暖、颜色和气味那样的特性。

希腊晚期的原子论者们从两个方面修正了原子论。一些人承认每个原子之间有着各种质的差别;另一些人,包括亚里士多德,主张,这些原子甚至能够被进一步再分,尽管人们被迫同意原子具有某种程度的不可分的限定。虽然从现代知识的事后之见来看原子论有异常的魅力,但它并没有排除掉各种关于物理世界的竞争理论而独领风骚。这部分是由于柏拉图和亚里士多德的影响,而且,更重要的是部分由于如下的事实:德谟克利特的追随者,没有向前发展他的诸种洞见。希腊哲学家伊壁鸠鲁和他的普及者,拉丁诗人卢克莱修,或多或少一如既往地继承了德谟克利特留下的思想框架。

苏格拉底与智者们

在很多人看来,巴门尼德的种种观点曲解了信仰,超出了可以忍耐的各种限度。但是,他的对手们的学说可接受的地方就更少。许多人想要得到更具有实用性的东西,智者们满足了这种需要。公元前5世纪的智者们,都是实用智慧的教师。他们到处游走,按照收取费用的比例传授知识。无论是偶然地赢得种种辩论还是制造事端为难他人,他们关心的是其中什么能产生作用。一个重要的话题是*aretē*,这个词通常翻译为“德性”(virtue)。不过,这里的德性,首先意味着“技艺”(skill)。智者希比亚(Hippias),除了手上戴着戒指,穿的都是自制的衣服出现在奥林匹克比赛上,来为他的技艺提供某种移动的广告。[28]如果智者们生活在20世纪,他们将会是各种关于如何在商业上成功、挣钱、减肥以及保持健康的畅销书作家和唱片生产商。在更为严肃的层面,是普罗泰戈拉的社会契约理论。[29]他论证说,社会的产生,是由于人们需要保护自己免遭各种野兽的侵扰,也是为了提高他们的生活水平。各样的法律和习俗,是为了满足某个社会的成员们的相互利益。否则,就会盛行无政府状态。为了避免这点,人们设计出法律,其中强者保证不攻击弱者。但是,当人们认

27

为合适的时候,就可能改变这些法律。普罗泰戈拉的立场概括如下:

> 我认为,对于任何特定的城邦而言,无论什么看起来正确并且值得称道的习惯,只要某个城邦坚持它们,那么,它们对于那个城邦来说就是理所当然的。只是,在任何特定情况下,当这些习惯对于它们是不健全的时候,智者就会设法取缔那些现在显得正常的习惯。基于同样的原理,由于智者能够以同样的方式引导他的学生们走在他们应当走的路上,所以,他是智慧的。当学生们完成教育时,智者配得向他们收取相当多的学费。[30]

今天,人们纪念普罗泰戈拉,是由于他的"人是万物的尺度"这句格言。[31]显而易见,它意指的是一个单纯的事实陈述。的确,它看起来符合普罗泰戈拉关于各种法律与社会的观点。但是,这些话包含的不仅仅是些微的相对论和怀疑主义。它们不仅意味着人类必须使用他们的心智决定真理和解决诸种问题,同时也暗示,在某种环境下,对于某人是真实的或有价值的东西,也许对于在另一种环境下的另一个人就不是这样。当进一步推论下去时,这样的思想路径会引出如下的结论:思想的对与错,只是根据人的目的而被操纵的名词。正是这种思考方式,为智者们赢得了愤世嫉俗的实用主义者的名声。苏格拉底竭力驳斥的,恰好是这种观点,他谴责它在道德上是有害的、是彻头彻尾的固执己见。

苏格拉底(约公元前470—前399年)出生于雅典。他在那里度过了一生中的大部分时间。和他的同胞一样,苏格拉底的生活笼罩在伯罗奔尼撒战争(公元前431—前404年)的阴影下。这场战争最后以斯巴达的胜利而结束,但对于雅典却是灾难。虽然苏格拉底曾在军队中服役,但他依然处于政治生活的边缘。晚年的时候,他受到人们控告,罪名是引入外邦的神祇以及使青年堕落。雅典公民会议判决他死刑,死亡方式是服毒。由于在他的各种观点上拒绝妥协并放弃逃亡的可能性,苏格拉底在判决后的第30天喝下了毒药。[32] 28

苏格拉底本人没有写过任何著作。[33]我们所知道的他的学说的内容,主要来源于柏拉图的许多对话录。这些对话录显示了苏格拉

底是位卓越的人物。柏拉图的对话录中,哪些思想是苏格拉底本人提出来的,哪些更多是柏拉图自己的创作,这依然是一个在学术上争论不休的问题。人们普遍认为,苏格拉底对柏拉图的影响,最明显表现在柏拉图的早期著作中。苏格拉底的母亲是助产士。他发现自己作为一个教师的角色,就如同一位助产士。[34]他本人弃绝任何类型的智慧,批判他自己拥有任何知识的思想。他的使命,是通过对话在智慧诞生时协助他的同伴。这种智慧本身,源于天上。

苏格拉底在教导中的角色,是要使人们依靠自身从内部发现智慧。为此,他使用了辩证法。希腊语的 *dialektikē*,意思是问与答的讨论。苏格拉底就是这样着手他的工作的。借着对各种观念的无情追问,他努力把真理同仅仅作为意见的东西以及错误的思想区别开来。柏拉图描述他的学说所用的对话形式,成为他的哲学的恰当媒介。真理,并不是借助于认识这些正确的技巧能够学习的东西。学习者不得不为他自己而发现真理。人们通过学习与提问的过程,把握住真理。一旦学习者把握了它,教师就不重要了。最后但并非不重要的一点,在于这种对话所传达的精神。智者们参与热烈的辩驳讨论,为的是赢得辩论。苏格拉底的评论与问题可能是尖锐的,但他的目的和方法,是要在他与同伴们参与的对话中冷静地追求真理。

第二章　柏拉图关于实在的观点

29

柏拉图(约公元前 427—前 347 年)[1]出生在一个以雅典血统为主的家族,其时间,大致是伯罗奔尼撒战争爆发后的第四年。柏拉图实际上是不是苏格拉底的学生,这个问题至今没有定论。不过,毫无疑问的是,柏拉图对他评价甚高,苏格拉底的死震撼了他的心灵。随着战争的进行,柏拉图亲眼目睹了雅典政权的系列变化,最后,他明白了民主制的无效和寡头政治的暴虐。柏拉图曾几次前往意大利和西西里岛旅行,他在那里结识了毕达哥拉斯学派的成员。这些经历使柏拉图最终得出结论:所有现存的城邦结构都是坏的,它们的制度几乎都是过时的药方。[2]惟一的希望,在于发展某种“正确的哲学”,在于创造一个由赏识哲学的哲学王统治的新社会。它理应是一个有秩序和教养的社会,其中,每个公民根据他们自然的天赋各司其职。大约在公元前 380 年,柏拉图建立了他的著名的学园。这乃是现代大学的前身。柏拉图最著名的著作是《理想国》。它描绘了一幅乌托邦社会的图景,这个社会的统治者按照柏拉图关于实在的观点接受教育。

城　　邦

除了柏拉图的书信和《法律篇》之外(它们看起来原本是以系列收信人的形式构思完成的),像他的所有其他主要著作一样,《理想国》是以对话的形式写成的。《理想国》开篇讨论正义问题,驳斥智者们的种种观念。正义不在于获得个人利益,而在于做正确的事。例如,在医学那里,公正的医生不是那些工作最少收费最高的人,而是那些应用他的医术治愈病人的人。[3]在一个社会,每个成员都得工作。正义就在于完全履行天职。

30

在许多方面,柏拉图关于教育、人格和福利城邦的种种理论,领

先并激发了大量现代思想。柏拉图把教育分为初级、中级和高级三个阶段,这和今天西方的普通惯例相一致。他关于城邦控制的种种观点,包括财产与家庭的规定,[4]预示了后来的社会主义。从柏拉图的理想社会到后来的极权国家,也许可以画出一条线。极权国家,是由那些表面上知道至善的人们来操纵的。[5]不过,要领会柏拉图的立场,我们必须记住:像今天马克思主义对许多人的吸引一样,它起源于对种种现存政体形式的彻底失望。柏拉图本人属于贵族的后裔。但是,他对雅典城邦在寡头制、僭主制、民主制统治下的痛苦经历,促使他得出如下结论:所有种种现存的政体形式都是邪恶的。

由于伯罗奔尼撒战争久战未果,越来越显而易见的是:雅典的民主制,缺乏真正有能力和负责任的领袖;实际负责的人们,也都容易受到取悦于大众的欲望的左右。最令人无法忍受的,就是雅典民主制对苏格拉底的判决。柏拉图发现,人的心理结构中有三种主要的因素,它们是理性、欲望或情欲以及雄心。理性是计算和决定的能力;欲望或情欲同人的各种本能相关。每个人在正常情况下都有这三种因素,但这三种因素谁占主导地位则因人而异。和它们相呼应,柏拉图发现社会里有三个主要的阶层。在理想的正义的城邦里,人们的角色和他们原本属于何种人是对应的。社会的大多数,都是由第三阶层即农民、手工业者和商人构成的。在他们上面是附属的阶层。这些人的作用,如同警察或军队,是为了推行统治者做出的种种决定。最高的阶层是统治者们。他们曾接受过数学与哲学方面的训练,要不是对于城邦的义务感,他们原本宁愿把光阴花在数学与哲学方面的追求上。对城邦的义务感促使他们接受统治者的角色。

31

理　式　论

柏拉图相信,哲学王通过学习,尤其是通过那些高级科目如数学、哲学的学习,将获得智慧。他认为,大多数人都沉迷于各种物质上的东西。他们所需要的,就是要让他们的思想转向世界背后的非物质的实在,因此,他们应当弃绝自己较低级的情感对象。对于柏拉图而言,真理具有某种客观实在性。这种客观实在性,植根于各种事

物的本质之中。世界不只是一个现象的世界。每个特定的事物后面，都有这种事物的理念或理式。而且，诸种理念或理式，最后都和善的理式(the Form of the Good)相关。善的理式如同太阳，不但赋予对象以可见性，而且维持着它们，使万物生长，而其自身却不参与这一物质性的过程。善不但是种种知识对象可以理解的源泉，而且是它们的存在和实在的源泉。[6]

柏拉图把我们关于世界的理念和信念，分为两大主要的范畴，每个又细分为两个以上的范畴。[7]这两大主要的范畴，是知识与信念。柏拉图使用这些术语，几乎正好同我们现代的、世俗的、物质主义社会所理解的相反。当柏拉图谈到信念时，它总是和我们关于物质世界的种种理念相关。当他说到知识时，它总是和物质世界背后的非物质的实在相关。信念又包括两个亚范畴：关于种种自然事物的意见或者信念，以及关于这些事物的影像或者错误的观念。另一方面，知识包括两个亚范畴：数学推理和思想，或关于理式的理解。正是后者，才是知识的最高形式。

柏拉图把人的处境比作一个洞穴。其中，囚徒们看见的只是投射到火光背后的各种对象不同的影子。[8]洞穴里的囚徒们，误把这些影子当成了实在。但是，如果一些囚徒获得了释放，他们会发现，那些影子不是真正的对象，而且，影子不是全部的实在。随着他们的眼睛逐渐习惯于外部的世界，他们甚至能够直接看见太阳，把它当作万物的维系者。不过，如果逃离的囚徒们再次返回洞穴，告诉以前的同伴们实在是什么样的，这些同伴会认为他们疯了，并设法杀死他们。 32

这最后一点，显然是对苏格拉底命运的暗示。在关于洞穴的著名故事中，柏拉图安排苏格拉底叙述了他关于实在的观点。这个故事并不是证明而是一幅图画，以便帮助读者理解。

> 如果你假定把从洞穴到上面世界的万物的上升与凝视的过程和灵魂上升到可知世界的过程联系起来，你就会明白我的解释，因为那就是你急于想听到的东西。至于这一解释的对错，只有神知道。但是，无论如何，我觉得，在可知世界的领域，那最后被看见以及很难被看见的东西是善的理念；当我们看见它，我们

必定要得出如下的结论：善的理念，的确就是一切正确以及美的东西的原因，它是可见世界的光源，是光的创造者，它本身在可知世界中就是真理与理性的真正源泉；凡要在私人领域或公共领域聪明地行事的人，都必定会看见这善的理念。[9]

灵魂与不朽

真正的智慧与智慧的行为，不但需要在与理式的关系中理解世界的本质，它也要求理解灵魂。柏拉图认为，灵魂是非物质的实体，在某些方面它类似于理式。在名为《曼诺篇》的对话里，有人带来一位未受过教育的奴隶男孩，在对苏格拉底的种种问题的回答中，表明他自己能够做些几何定理题。男孩从哪里得到他的知识？答案在于柏拉图的回忆说：男孩在他的灵魂里已经有过这种知识，他只需要通过被问及正确的问题，就能把知识回忆起来。从这里，苏格拉底得出结论："如果关于实在的真理总是在我们的灵魂里，灵魂就必然是不朽的，人必须鼓足勇气努力去发现——那就是回忆——此刻刚好不知道，或更为准确地说，回忆不起来的知识。"[10]这同样可以用于德性。正如智者们论证的那样，德性不可能通过任何技巧被传授或获得。它已经在人的灵魂里。

在标题为《斐多篇》的对话里，柏拉图叙述了苏格拉底关于灵魂不朽的种种信仰。这解释了苏格拉底为什么不怕死。跟身体一样，灵魂是不灭的。正如白天过后是黑夜、四季彼此更替一样，生后伴随的是死。死亡来临的时候，人的不朽部分隐退为另类的存在。[11]如果死亡是从万物之中得释放，那么，它将是对恶人的恩惠。但恶人无处藏身。灵魂逃离的惟一方法，是变得"尽可能的良善与智慧"。[12]那些善良的灵魂，在更高的存在中最终得以从身体中释放。那些还一直不太善也不太恶的灵魂，要经历进一步的净化。恶人被抛入塔尔塔洛斯地牢(Tartarus)的折磨中。

33

《理想国》最后的第十卷，甚至以更为详尽的叙述灵魂在死亡时的命运而结束。苏格拉底讲述了厄洛斯(Eros)的故事。厄洛斯是一

个在战斗中被杀的勇士，他起死回生，讲述了他的所见所闻。[13]看来他的故事吸收了毕达哥拉斯的灵魂轮回说、奥尔菲斯教的想像、希腊人关于净化与转世的神秘宗教。各种灵魂不断地依附到人、动物，甚至鸟的身体里，直到他们得到净化。但是，惟有恶人的灵魂，永远在塔尔塔洛斯地牢中受折磨。人类看来没有记住他们以前的存在，这个事实简单地被解释为他们被迫喝下忘川之水所致。愚蠢的便饮水过度啊！不过，所有安详入睡和仙逝的人，都会以另一种形式重生。

柏拉图与宗教

柏拉图主义以各样的形式对西方思想产生了巨大的影响。这里，我们所能做的，只是讨论出现在柏拉图许多著作里的少许几个观念。不过，我们也许应该停下来问问——像从古至今的许多人所声称的那样——柏拉图是否为基督教信仰提供了某种哲学基础。毕竟，他的理式学说，尤其是他关于善的理式的观点，明显拒斥了怀疑主义与唯物论的实在观。善的理式甚至可以等同于神。此外，柏拉图还明确教导死后有来生、善恶都有报应的学说。

虽然如此，但显而易见的是，在柏拉图的学说和圣经作品中的犹太—基督教信仰传统之间，还是存在着重大的差别。也许，它们彼此最接近的地方，在于它们为传达道德的、宗教的真理，都使用了叙述、对话和故事。但是，柏拉图没有宣称拥有神的启示。他发现的各种真理，来自于人的灵魂，它们是通过回忆和理性的反思被发现的。

34

柏拉图的理式学说，提出了几个难题。在基督教思想里，上帝不是一个和世界上所有其他诸种理式或理念存在某种联系的理式或理念。甚至，在柏拉图的著作中，存在许多未解答的问题。在《蒂迈欧篇》里，柏拉图谈到神作为造物主（Demiurge——艺术家或工匠），他根据理式的模型创造世界。[14]但我们不清楚，在柏拉图的思想里，神是否是理式最终的创造者，或者理式是否已经存在，或者，所有这一切只是高级的隐喻言说方式。

柏拉图的《蒂迈欧篇》，也提到由造物主或创造者放入世界的某个世界灵魂。柏拉图证明，理智不可能存在于任何“缺乏灵魂”的东

西中。

> 为着理性的缘故，造物主创造宇宙时，把理智放入灵魂中，把灵魂放入身体里，以便使他成为在本性上最美善的作品的造物主。这样，借助使用可能性的语言，我们也许会说，世界产生了——成为一个生物，一个真实地因着天意而赋有灵魂与理智的生物。[15]

所有这一切如何与柏拉图的其他思想发生关联，尚不清楚。最重要的是，至于《蒂迈欧篇》与柏拉图其他著作的关系如何，学者们没有取得一致的意见。一些专家认为，《蒂迈欧篇》属于柏拉图晚期的作品，代表他人生最后的思想；另一些专家认为它是柏拉图中期的著作。在这种情况下，它也许不是柏拉图关于这个主题的最后观念。或许，这个最后观念应当到《法律篇》中去寻找。在那里，柏拉图给出了宇宙论证明的某种形式。[16]其中，柏拉图关心的是反驳无神论。但是，这属于某种更广的领域，目的是要阐明，正义的原则并非政治家们的发明，而是与生俱来的，因此对全人类都具有约束力。柏拉图证明，没有人故意违法，除非他们相信神祇不存在，或者他们不关心人类的种种事务，或者这些神容易因着各样的祷告与献祭得到平息。全部论证转向神祇的存在。柏拉图企图通过指出必然存在一个灵魂，来证明神祇的存在。灵魂，包括那些人类称为神祇的灵魂，是所有运动的原因。随着论证达到高潮，柏拉图反诘道：

35

> 论到所有的行星、月球、年月、四季，除了老生常谈的道理，即，由于灵魂，或者诸种灵魂，以及那些具有至善德性的善的灵魂，已经证明是万物的原因，所以无论它们有生命的存在那样寓于身体内主宰宇宙，还是以别的什么方式，我们都认为这些灵魂就是神祇，我们还有什么需要再说的呢？持这种信念有谁能忍受人说万物并非“充满神祇”？[17]

这个问题获得的答案是：“先生，没有人会如此丧失理智。”因此，

柏拉图的宇宙论证明形式，被用来维护多神论。这依然带来如下的问题：所有这些和他的理式学说如何发生关系。

一般认为，理式说是柏拉图思想的一个主要特征。但在柏拉图的全部作品中，这种学说占的位置相对较小，并且在他的某些著作里从未出现。在《智者篇》和《巴门尼德篇》中，它受到柏拉图的批判。在后一著作里，年老的哲学家巴门尼德责备年轻的苏格拉底思维不严谨；他使用的论证类似于亚里士多德用来反驳柏拉图的论证。是否存在与世界里的每个个别事物相对应的理式？如果有，它将需要一个关于概念一对象相分离的世界。大和小又如何呢？它们是理式吗？有没有诸如头发和泥土的理式呢？苏格拉底只好承认："我们既无那些理式本身，它们也不能存在于我们的世界里。…… 所以，美本身、善本身，以及凡是我们认为是理式本身的那一切，对于我们都是不可知的。"[18]

我们比较柏拉图与基督教思想对待人性和伦理的不同态度时，进一步发现了它们的差别。[19]正如霍姆斯(Arthur F. Holmes)所说："《理想国》里，柏拉图假定，那些知道什么是善的人，将会爱慕并渴求善。但是，他又承认，道德的德性，自身是认识善的先决条件。所以，我必须既为了渴慕德性而认识善，又必须为了认识善而成为有德性的。为了打破这种恶性循环，柏拉图提出以下面的方式组织社会：不认识善的人由认识善的人统治。不过，问题依然存在：为什么**应当**由那些认识善的人来施行统治？他们也许**想要**，但他们**应当**吗？这种义务源于何处？"[20]

36

我们也可以问那些被统治的人们，以及那些缺乏统治者对善的知觉的人们。柏拉图哲学除了告诉他们要服从那些更加认识善的人外，还有什么要对他们说吗？在柏拉图的思想里，看来存在其他无法解决的冲突。正当的生活总是以某种方式和对神祇的服务紧密联系在一起。但是，神祇如何与善发生关系，这一点毫不清楚。《游叙弗伦篇》中，苏格拉底宣称："显而易见，神圣的东西，就是神祇所爱的东西。"[21]但是，某件事是正当的是因为神祇这么命令，还是因为它是正当的神祇才这么命令，这一点并不清楚。

《法律篇》是柏拉图晚年撰写的作品。此篇中，这个问题依然悬

而未决。正如我们刚才所见,柏拉图承认他的时代有无神论者。也有人相信,神祇对人的行为毫不关心,或者他们能因祷告、献祭而得到少许的平息。柏拉图虽然认识到无神论的种种证明的力量,但他确信,无神论者不可能是一个好的公民,并对不信者的不敬虔提出警告。[22]宗教的敬虔总是与道德扯在一起的。但是,在柏拉图多神论的思想框架内,两者如何在实践上发生联系,以及在理论上怎样产生关系,这些问题依然不清楚。基督徒会指出,道德是基于上帝这位创造者与救赎主的公义特征。在犹太—基督教传统中,人应当圣洁,因为上帝是圣洁的(利未记 11:44—45;19:2;以弗所书 1:3—5;彼得前书 1:16)。至于道德与宗教有什么关系,其明确的答案,不可能由某位企图把启蒙与多神论结合起来的哲学家来回答。

柏拉图的灵魂学说也有其种种困难。与其说它解决了不如说它提出了我们应当如何思考人性的问题。[23]转世的思想是一种没有进一步得到证据支持的理论。它在如下的事实面前站不住脚:和我们对早年生活的种种记忆相比,各种记忆形式里不存在对前世存在的经验的牢不可破的证据。[24]柏拉图《曼诺篇》里的回忆说显然是错误的,因为在某位教师的指导下应用几何公理的能力并不指向惟有某个永恒的灵魂才能获得的知识。它所需要的一切,就是一位教师某种程度的理智和引导,这位教师知道如何正确提出种种问题。柏拉图通过教育改进人、通过个人的善拯救人的观点,与借助一位慈爱的、有位格的上帝得救的基督教信息相去甚远。

37

第三章　亚里士多德和物理世界

39

由于亚里士多德(公元前 384—前 322 年),希腊思想达到了其顶峰。他的著作,带给逻辑学、心理学、自然史、物理学、形而上学和伦理学的研究以新的深度与深刻性。[1]亚里士多德是马其顿国王的御医尼科马库斯的儿子。大约公元前 367 年,亚里士多德进入柏拉图的雅典学园,一直留在那里直到公元前 347 年柏拉图逝世。但是,学园的领导权没有交给亚里士多德,而是交给了柏拉图的侄儿和继承人斯彪西波(Speusippus)。毫无疑问,这个事件是亚里士多德决定离开雅典的一个因素。公元前 342 年,马其顿的腓利普二世,让亚里士多德做他的 13 岁儿子、后来的亚历山大大帝的家庭教师。亚里士多德负责亚历山大的教育,大约持续了 3 年。公元前 335 年,亚里士多德开办了吕克昂(Lyceum)学校,成为柏拉图学园的竞争对手,吸引了一些后来非常著名的成员。学园强调数学,吕克昂学校注重生物学和科学研究。亚里士多德努力建立一座重要的图书馆。他在一个带顶的长廊(*peripatos*)进行教学。亚里士多德习惯于在散步中教学,由此产生了逍遥学派(peripatetic)一词,该词后来被用来指亚里士多德的跟随者们。公元前 323 年,亚历山大大帝死去。此时,雅典发生了带有反对马其顿人情感色彩的暴乱。亚里士多德和他的一些跟随者一起,逃到了加尔西斯(Chalcis)。次年,他死在那里,享年 62 岁。

亚里士多德早期追随柏拉图,以对话形式撰写他的著作。但是,除了后来的著作家保留的几个片段外,这些对话早已遗失了。流传下来的著作,实质上都是教科书,它们基于亚里士多德本人为他的学生准备的笔记或备忘录。亚里士多德 20 世纪的学生们,曾对如下的问题展开过激烈的争论:在亚里士多德的思想中,能否辨认出某种发展模式。沃纳·耶格尔(Werner Jaeger)发现了一个逐渐的发展过程,它以热情赞扬柏拉图为开端,以放弃柏拉图的形而上学为结束。

40

不过，某些著作标明的不同的日期，以及对某些关键段落的不同解释，导致他人不同意这种观点。现在看来很清楚的是，亚里士多德对柏拉图的批评是与日俱增的。他最后彻底拒绝了柏拉图的一些观点。亚里士多德本人的哲学，是要竭力明确表达种种关于物理和形而上学的实在的更令人满意而系统的观点。

在他的著作《命题篇》中，亚里士多德把知识分为三类：理论的、实用的和创制的(productive)。[2]至于某种精确的科目应当适合哪一种分类，虽然亚里士多德随时改变他的看法，但是他关于各种科目的分类持续影响了直到现在的思想。理论知识包括逻辑学、形而上学和数学。在应用知识中，包括这样一些科学的科目，它们是出于应用的行为和伦理的目的而被研究。创制的知识包括修辞学和诗学。换言之，它包括我们今天称为文学的东西。这里，我们并不想按照亚里士多德对知识的分类来评价他的思想的全部领域。相反，我们只是注意和我们的中心论题相关的许多思想要点。

逻 辑 学

亚里士多德的逻辑学著作，为他后来有关的全部著作奠定了基础。**逻辑学**(logic)这个术语，源于希腊语词**逻各斯**(logos)。它的意义包括"理性"、"言说"、"话语"和"言"。在广义上，逻辑学是研究推理与论证的结构。然而，亚里士多德为这个科目选择的命名，与其说是"逻辑学"不如说是"分析学"。他把它当作是对知识的各种分支的初步研究，称其为一种研究**工具**(*organon*)。**工具**这个术语，后来用来总称亚里士多德的各种逻辑学著作，包括他的《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《命题篇》和《辩谬篇》。亚里士多德关于逻辑学著作的思想的核心，是他对三段论的研究。一般说来，人们认为三段论是论证的三个步骤：大前提、小前提以及由这些前提的真理得出的结论。通常引用的例证如下：

41

所有的人都是要死的。苏格拉底是人。所以，苏格拉底是要死的。

亚里士多德本人把三段论当作逻辑演绎推理方法。他在宽泛的

意义上为它下了定义。

> 一个三段论式(*syllogismos*),是一种论述方法(*logos*)。其中,某些事实被陈述,另一些被陈述的事实之外的事实,将必然从它们的存在前提中引出来。我的意思是,因为某些被陈述的事实便会得出最后的结论,也就是说,为了得出必然的结论,无需再要求任何外部的词项。[3]

什么因素构成合理的逻辑推理,这个问题在亚里士多德的有关著作中占据重要的地位。

在关于科学的结构即《后分析篇》里,亚里士多德证明了各门学科的自主性。他否认有适合一切学科的共同的方法论。例如,几何学这门学科的实证方法,就不能简单地转换并应用于另一门如算术的学科。人们无法通过这样的交叉证明任何东西。这样做,将会犯我们今天所谓的范畴错误。亚里士多德称它为"异种嫁接"(*metabasis eis allo genos*)。[4]亚里士多德的证明,是对混淆种种范畴之危险的严正警告。

物理学与形而上学

亚里士多德的科学著作,包括大量探讨物理学以及关于各种动物器官、运动、演进和遗传的系列著作。四部主要探讨物理学的著作是:《物理学》、《天文学》、《起源和衰灭》以及《气象学》。在这些著作中,亚里士多德拒绝接受前苏格拉底哲学家关于存在的种种概念和柏拉图的**理式**学说。亚里士多德还恰当地发展了因果关系的系统思想,并在他的《形而上学》中进一步加以阐发。

形而上学这个称谓,看来是在亚里士多德死后才出现的。按照传统的说法,这个术语是经由公元前1世纪逍遥学派的哲学家,罗得岛的安德罗尼柯斯(Andronicus)才流行起来的。安德罗尼柯斯努力激发人们对亚里士多德思想的兴趣。据说,他曾编排亚里士多德的著作的次序,把《形而上学》(*Metaphysics*)放在《物理学》(*meta ta physika*)之后。希腊词 *meta* 有各种不同的含义,包括"在……之后" 42

和"超越"两种意思。在此以前,人们对这个术语就已经提出过两种针锋相对的阐释。一种为:形而上学是一门应当在物理学之**后**被研究的科目。另一种为:形而上学是对那些**超越**于物理领域的种种事物的研究。这里,我们不可能探讨亚里士多德有关这个学科的思想的范围。但是,有三个命题值得注意:潜能与现实、四因的概念和第一推动者的观念。

亚里士多德对**潜能与现实**[5]的理解,大大推进了以前希腊人关于各样事物的性质的种种思想。**现实**(希腊语:*energeia*)是一种存在方式,以这种方式,某物能够产生出其他种种事物,或者为它们所产生。**潜能**(希腊语:*dynamis*)是引起变化或者被引起变化的能力。这种思想的要点,可以做出如下的阐释:如果我们想像一棵长在森林中的树,那么,它的物质的总量都存在于一棵树的方式中。但是,它的木材,具有用来修建房屋或者打造家具的潜能。当这样的事情发生时,这棵树就不再是一棵树,而是获得了其他种种存在样式。不过,在潜在的意义上,房屋或者家具也是柴火,能够燃烧转化为热能。同样的情形,可以用来言说世界上的其他任何事物,包括各样的生物和人类。一个小孩,在潜在的意义上是一位成人和父母。现实的父母,不再是一个小孩,但在潜在的意义上是一位祖父母,等等。

对此,我们可以做出三方面的观察。首先,一个事物、动物或人,不可能同时在同一个方面是潜在的又是现实的。树,或者是一棵植物,或者是木材,但它不可能同时是两者。孩子,或者是个小孩或者是个成人,或者间于两者之间,但他不可能同时是他们全部。第二个观察是要指出,为了引发从潜能向现实的转变,需要一些外因或者种种中介。树不可能独立地成为木材、房屋和家具。没有他人的养育与关照、没有环境提供的生命维持系统,孩子们就不可能长大成人。第三个观察只是要说明,我们所注意到的种种变化,并不必然地发生。一棵树,是否最终作为一间房子的一部分、一件家具、纸浆或者依然老死、朽坏在森林里,这取决于很多因素,常常超越了人的全部预知能力。另一方面,世上万物,都无法免于这种或那种变化。各样的事物,都处于从潜能向现实,从现实到潜能的不断变化中。

43

亚里士多德《形而上学》第一卷,包含着对柏拉图以前的希腊哲

学家们的批判。柏拉图的理式学说，原本可能是对以前各种概念的改进；但对于亚里士多德而言，它引出的难题比它解决了的难题要多。[6]每个现实的实体，都有一个相应的理式吗？或者也许，甚至每个实体可能不只有一个理式？每个人都有一个理式，并且每个器官都有不同的理式吗？理式可以离开实体而存在吗？如果这样，它们如何与实体发生关系？数与理式有什么关系？针对柏拉图学派的理式理论，亚里士多德提出四因理论取而代之。亚里士多德论证说，当我们考虑某物的时候，我们会出于不同的原因而想起它。亚里士多德确认有四种原因。[7]显而易见，这些并不是同种原因的全部，如同我们从亚里士多德举出的例子所能够见到的那样。依照后来它们所获得的称谓，我们将在这里论及它们。

第一种原因是**物质因**。它由某物所赖以形成的物质组成——例如雕像的青铜，制成碟子的银等。第二种原因是**形式因**，是事物采取的形式或者样式。它是雕像、碟子的形状。第三种原因就是著名的**动力因**。它是指引起变化的动因、事物的形成者以及变化的致变者。在雕像的例证中，动力因是创造雕像的雕塑家。小孩出生时，父母形成了动力因。第四种原因是**目的因**，人们做某事要达到的目标、目的。在这方面，亚里士多德预见了谈论健康时的现代和谐运动。健康，据说是散步的目的因，因为人们散步是为了成为健康的人。因此，人所欲求的目标，据说也许就是某种行为的原因。另一方面，饮食、锻炼和求医，全都是作为促进健康的动力因而发挥作用。

不动的推动者

亚里士多德关于潜能、现实和因果关系的观点，引出了他的第一或不动的推动者的学说。[8]因为，某种从潜能的状态变成现实的状态的东西，不得不有一个或者多个的变化媒介。我们所看见或所认识的这个世界中，没有任何东西自身就是自身的原因。事物总是有一个原因或多个原因，引起任何被给定的变化。但是，我们能够想到的诸多原因，以及更多我们无法设想的种种原因，是如何使动的？亚里士多德的回答是：没有第一或者不动的推动者，就不会开始或者产生

44

运动的全部过程。这个第一或者不动的推动者，是所有因果链和运动的最后根源。这样的第一推动者，必须区别于所有其他类型的原因。因为，所有其他原因都有种种在先的原因。甚至，各样的天体都需要某种推动它们的东西。“既然动和被动的事物，是居间的事物，那么，就存在运动而不被推动的推动者。这个推动者，是永恒的事物，是实体和现实。”[9]

亚里士多德的论证是宇宙论证明的某种早期形式。宇宙论证明，论证上帝作为宇宙的原因而存在。在我们的概述中，将数次讨论这种论证。这里我们不准备考察这种论证的优点和不足，但做四点陈述或许不无裨益。

第一点关系到亚里士多德的研究方法。亚里士多德基本的研究方法，是先观察，然后进行理性的反思。他关心的是实体的本性。借助对经验的批判性反思，他得出了有关经验背后之物是什么的结论。这样做的时候，其研究方法，如同前面提到的亚里士多德的三段论观点所说的东西。亚里士多德从所观察到的事物开始，演绎出某些无法直接观察到的事物的结论。他认为，各种不同事物的原因，彼此类似；不动的推动者，有些类似于如下的诸种原因，即我们从我们日常的因果经验中推出的原因。

第二点是要注意：宇宙论的证明，预设了作为因果关系与运动的假设而存在的不动的推动者。我们无法直接看到这个不动的推动者。他是作为所有有限的或者偶然的原因的必然根据来使用的。

第三点是要注意：亚里士多德的证明，既包含因果关系，也包含偶然性。偶然性表示并非必然存在的属性。它是所有有限存在者的特征。亚里士多德的不动的推动者，是**不得不**存在的一个存在者。否则，所有的第二或居间的原因就不会产生。

45

第四点是要注意：亚里士多德的不动的推动者，不像人们有时设想的那样，是一个静止的存在者。不动的推动者，不为外在于他自己的任何原因所推动。但是这并不等于说，不动的推动者是不动的。相反，不动的推动者属于和各种原因与中介相区别的实体。我们在世界中，会发现这些原因与中介本身是要**受到推动的原因**（*caused causes*）。不动的推动者，是某种不被推动的原因。据说，他是纯粹

的现实。他不是潜在的而是现实的。他是变化的根据，他自己不被改变，或者说在过程中不经历变化。或者用亚里士多德的话说，“存在运动而不被推动的推动者。这个推动者，是永恒的事物，是实体和现实。”[10]这里已经涉及对上帝的不变性的种种讨论。这种思想并不像某些人所设想的那样，即上帝存在于某种永恒凝固的不动性之中。毋宁说，它意味着上帝的存在是独特的，因为，他永远活着且是主动的，他不受制于增长与减少的种种变化。这样的变化，是所有中介与原因的特征。

不过，即使言述了这些，许多问题依然没有得到解答。亚里士多德相信的是什么样的上帝？亚里士多德的不动的推动者在何种意义上具有位格性？这个不动的推动者与世界如何发生关系？亚里士多德在《物理学》的结尾这样描述上帝：“第一推动者推动一个永恒的运动，并在某种无限的时间中推动着它。由此可见，第一推动者是不可分的，没有部分，没有量。”[11]第一推动者不像柏拉图《蒂迈欧篇》中的造物主。造物主是一位不时创造着他的工艺对象的手工工匠。不动的推动者超越于世界，是一个有别于任何其他存在者的，具有自身秩序的存在者。至少，在这种意义上，亚里士多德的上帝和柏拉图的上帝相比，与圣经的上帝观具有更多的相容性。

在其他地方，亚里士多德提出，神的活动是由思想与沉思构成的。在《形而上学》里，亚里士多德把不动的推动者描绘为不仅是永恒的诸天而且是万物的**目的因**（但显然不是**动力因**）。

> 有某些不息地运动着的事物，它在某个圆周上运动着。不仅在理论上如此，而且在事实上也是如此。因此，第一重天必须是永恒的，也必须有推动它们的事物。既然动和被动的事物是居间的事物，那么，就存在运动而不被推动的推动者。这个推动者是永恒的事物，是实体和现实。欲望的对象和思想的对象，也以这样的方式运动；它们运动而自己不被推动。欲望和思想的基本对象相同。因为欲望的对象为虚假的善，愿望的主要对象为真实的善。但是，欲望应当随思想而发生，而不是思想随欲望而发生，因为思想是起点。[12]

46

这段文字，看起来使不动的推动者成为万物被引向的目标。这样，这个不动的推动者就是它们的原因。这一思想可与圣经中关于上帝是万物的目标的观念相比较。不过，在圣经思想里，上帝是起源又是目的，是阿拉法又是俄梅戛，是始又是终（罗马书 11:36；启示录 1:6，21:6，22:13）。

亚里士多德继续把这个不动的推动者描述为"第一原理"[13]，它具有生命，因为它会思想。

> 思想思想它本身，因为它分享着思想对象的特性；因为它在接触它的对象并思想它们时，它自己也成为思想的对象，因此，思想与思想的对象合为一体。因为凡**能**接受思想的对象的东西，就是思想。当思想**拥有**这个对象时，思想就在**活动**。因此，看来思想所包含的神圣要素是思想而不是思想的对象，故沉思的行为，乃是至乐至善的。这样，如果神总是处于如此的佳境，而我们偶尔也在其中，这不得不让我们感到惊奇；如果神所处的佳境更胜，我们的惊奇也会更甚。神的确**就**处于某种更佳之境。生命也属于神；因为，思想的现实就是生命，神就是那现实。神的本质现实，就是至善永恒的生命。因此我们说，神是某种永生的存在者，永恒、至善，所以，生命与无尽的延续以至于永恒的存在，都属于神，因为，这**就是**神。[14]

亚里士多德的观点，又可以同圣经的上帝之言创造世界的观点进行比较。后者以基督论的形式在《新约》里被表达出来。创造宇宙的圣言，是在耶稣基督的位格中成为肉身的相同的圣言。耶稣基督是受造物的救赎主，父神使他成为万有之主（创世记 1:3—26；诗篇 33:6；约翰福音 1:1—14；罗马书 14:10—12；哥林多前书 15:20—28；腓立比书 2:5—11；歌罗西书 1:15—20；希伯来书 1:1—4）。

47

在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德阐发了神的活动是由沉思构成的主题，其中一段把沉思赞扬为最高形式的活动。对于这种活动而言，人性不是自足的；人性需要其他种种东西。但是，在神祇那里，情况却不同。他们是自足的。这导致亚里士多德得出如下的思想：沉思的人，最亲近神祇。

> 如人们所认为的那样，如果神祇关心人类的事务，那么，他们理所当然喜欢人身上最好的、与他们最相似的东西（那就是理智），他们理应报偿那些最热爱理智和尊敬理智的人，由于他们关心神祇所爱的事物，并且行为正确而高贵。所有这些属性，在智慧的人那里最多，这一点是显而易见的。因此，他是神祇的最爱。这样的人，有可能也是最幸福的；这样，智慧的人将比其他人更幸福。[15]

显而易见，这与犹太—基督教的上帝概念有显著的差别。后者严格说来是一神的，相反，亚里士多德既谈及了不动的推动者又论及神祇。虽然圣经的智慧文学会赞美智慧的人，但这里所说的智慧不只是沉思的生活。它存在于对耶和华的圣言的默想中，存在于遵行他的道中。[16]如果亚里士多德缺乏一位独一位格的创造者的观念，那么，正如托马斯·阿奎那许多世纪后所要显明的那样，他的思想依然有许多方面可以同基督教思想相容，并且适应它。基督教的独一位格的创造者，既是创造的主体，又是创造的目的。这些思想中最重要的，是亚里士多德思考我们对世界的经验所提出的问题的方法和他的不动的推动者的概念。这不动的推动者，作为某种不同于其他存在者的存在者，是所有生命和能量的自足的活水源头。

我们用感官把握物质世界。在广义地坚持这个物质世界依赖于某种不同的实在这点上，亚里士多德处理神学问题的方法是柏拉图式的。这种实在的存在，不依赖于物质世界。但是，亚里士多德对于实在的解释和柏拉图的解释差别很大。在时间的进程中，柏拉图和亚里士多德都会在基督教会中发现追随者。为了给信仰的表达提供某种哲学的框架，他们借用了这两人的思想。 48

人性与伦理学

亚里士多德的人性观和柏拉图的人性观有某些共同之处，但是也有许多重要的差别。和柏拉图一样，亚里士多德不赞同智者学派

的观念。不过,至善的理式对于亚里士多德而言,只是一个空洞的隐喻。他也没有柏拉图的灵魂轮回观。在亚里士多德这里,灵魂(*psychē*)"在某种意义上是所有动物生命的原理"。[17]甚至,他抱有这种观点:每样生物都具有某种灵魂(*psychē*)。人的理性能力,使人的灵魂区别于所有其他种类的灵魂。[18]人既是理性的动物,又是政治的动物。[19]这意味着,人类的共同生活,远远胜过像蜜蜂以及其他群居生物。"人的特点,正在于惟有他具有善恶感、正义与非正义等等的区别能力,具有这种感受的生物联合起来,形成了家庭和国家。"[20]

亚里士多德的伦理学说,出现在他的三本著作中:《尼各马可伦理学》、《欧德穆伦理学》、《大伦理学》。[21]**伦理学**这个词,是希腊语 *ēthika* 的字面翻译。在现代的用法中,伦理总是和规范行为的诸种标准相联系。但是,亚里士多德对伦理的理解,更多同习惯与品质有关。他关心的是 *aretē* 与 *eudaimonia*。前一个术语常常有"德性"的意思,后者有"幸福"的意思。在亚里士多德的伦理学里,*aretē* 更多具有"美德"的意思。它是某种带有各样情感与行为的东西。[22]正如我们可以问是什么构成了一把卓越的斧头或者一场出色的辩论,我们也可以追问是什么使人具有美德。亚里士多德根据幸福来回答。这里的幸福,不是指肉体的需要和欲望的满足,而是指人类潜在能力的实现。最高的活动在于沉思,但不以牺牲健康和各种物质的需要为代价。智慧的人"最亲近神祇"[23]。因为,如果神祇像人们所认为的那样,关心人类的事务,那么,他们会最关心那些与他们的关切相同的人。而神祇最亲近的人,可能将是最幸福的。

为了预备具有美德的幸福生活,人类需要在正确的法律统治下的社会里,训练形成种种习惯。他们需要理性地行动,根据中道生活。智慧与德性在于避免极端。[24]勇敢介于胆怯与蛮勇之间。节制在于避免过度的放荡与禁欲。在这样论述的时候,亚里士多德与其说是在为道德决定提供方法程序,不如说是在做关于道德概念之形式的元伦理学陈述。德性在于相反的极端之间。亚里士多德的学说,为后来著名的中庸之道(the Golden Mean)学说奠定了基础。[25]

49

许多现代思想把焦点放在主观的个体,在世界中没有看到任何全面的结构与目的。与此相比,亚里士多德关心的是发现客观的真

理与目的。他的出发点是基于如下的确信:“一切技术,一切规划,以至一切行为和选择,都被认为是以某种善为目的。因为这个理由,善被正确地宣称为万物寻求的目标。”[26]对于亚里士多德而言,德性并不是能够和品格相分离的东西。他观察发现:“伦理的德性,是习惯熏陶的结果。”[27]**习惯**这个词在亚里士多德那里,意味着某种内在的品性或能力。这种观察,导致亚里士多德对人的行为和品格构成之间的关系做出某种复杂的分析。此外,行为和品格不能和社会环境下的生活相分离。

在中世纪,托马斯·阿奎那在《神学大全》第二部分发展了他的伦理思想。亚里士多德为此提供了种种概念工具。最近几年来,它也一直促进着像斯坦利·豪尔瓦斯(Stanley Hauerwas)[28]以及阿拉斯代尔·麦金太尔(Alasdair MacIntyre)[29]等基督教伦理学家的思考。他们努力为目前这个世代提出某种合理的、内在的伦理学。这个时代面临着自由的个人主义所造成的混乱和缺乏品格。[30]

第四章　伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑主义学派、犬儒学派

51

希腊化哲学的时代紧随在柏拉图、亚里士多德的黄金时代之后。**希腊主义**（Hellenism）这个词，与希腊语所称呼的希腊（*Hellēn*）一词有关。最初，语词 *Hellēnismos* 指占主导地位的"共同希腊"语言。但是，后来希腊主义演变为指希腊权力和希腊文化主导地中海东部世界的时期。一些著作家竭力赋予希腊化时期以年代上的精确性，将这一时期确定为从公元前 323 年，即亚历山大大帝离世，到公元前 30 年罗马推翻最后一位希腊皇帝为止。不过，人们无法绝对准确地确定起始和结束的年代。这个时期在亚历山大死之前就在形成中。他对东方的多次远征，已经扩大了希腊的影响。那种影响，也不是突然终止于罗马人登上历史舞台。一般说来，希腊主义是个复杂的现象。其中，希腊人的权力、文化浸透了东方，但反过来又受到东方的影响。这种现象的一部分，是希腊与犹太文化和宗教的互动。这样的相互作用，为基督教的兴起提供了背景。哲学领域，这个时代以许多新的思想学派的兴起为特征。雅典依然是希腊哲学的中心。逍遥学派继承了亚里士多德的传统。伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑主义学派与之抗衡。[1]

伊壁鸠鲁主义

伊壁鸠鲁主义是和伊壁鸠鲁（约公元前 341—前 270 年）有关的哲学。但是，他的学说只是以残篇和书信的方式保存下来。从伊壁

52

鸠鲁本人的时代直到现代，伊壁鸠鲁主义都是毁誉参半。大约在公元前 170 年，伊壁鸠鲁的弟子们把他们的讯息传到贵族占据统治地位的罗马，其权力建立在权威和传统的基础之上。当时，他们把伊壁鸠鲁的弟子当作危险的颠覆破坏分子加以驱逐。不过，一个世纪后，

当希腊文化更深地渗入罗马社会，伊壁鸠鲁主义赢得了更多的追随者。这些人当中，有诗人卢克莱修（公元前 99/94—前 55/51 年）。他的伟大的诗篇《物性论》，对伊壁鸠鲁的学说提出了重要的阐释。古典的伊壁鸠鲁主义，延续到基督纪元的第三世纪[2]，但在近代又被复兴起来。文艺复兴时期，人们重新发现了作为诗人的卢克莱修。17 世纪，理性主义的科学家、神甫皮埃尔·伽桑狄（Pierre Gassendi），以伊壁鸠鲁的模式为基础，提出了关于宇宙的原子论学说。他从研究伊壁鸠鲁的各种古典文本中得出这种模式。18 世纪，具有唯物论倾向的思想家们——他们中有大卫·休谟、托马斯·杰斐逊——宣称属于伊壁鸠鲁主义。在许多方面，现代的经验主义也许可以看作是古典伊壁鸠鲁主义的直系后裔。

伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义诞生的时代，是一个动荡不安的时代。城邦的各种民主理想，在政治权力的各种斗争以及历代的经济危机中，已经失去了它们的魅力。前一世纪伟大的心灵——柏拉图和亚里士多德——看来对这个令人绝望的、怀疑的时代提供不了什么信息。庙宇和神祇依然存在，人们开始质疑它们。正是在这样一个时代，伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派为了回答困扰思想者的心灵与精神的诸种问题，给出了他们针锋相对的世界观。

在某种意义上，伊壁鸠鲁是现代经验主义者的先驱。他教导说：我们所有的知识，都来源于使用感官所得到的诸种感觉。各种反复的感觉，引出一般的概念，让我们做出各种判断。用伊壁鸠鲁自己的例子，我们能够认识一匹马、一头牛或者一个人，因为我们现在的种种知觉与以前的种种知觉相一致；我们把以前的知觉和这些语词联系起来。[3] 无论判断正确与否，它必须通过比较谨慎的检查借助证据来确认。

伊壁鸠鲁继续说：世界是由不可分的元素构成的，这些元素在虚空中来回运动。这些原子在数量上是无限的，处于不停的运动状态。有时，它们随意转动。这为人的行动的某种不确定性和自由提供了保证。原子间相互碰撞形成各样的物体。我们的世界是数目上无限的世界之中的一个；其中一些类似于我们的世界，另一些不像。种种个别的物体和我们的世界本身，都在变化、毁灭。但是，原子是不灭

53

的，并且不发生变化。它们以各种不同的变形继续存在。[4]

当伊壁鸠鲁沉思自然这个主题的时候，他最后接受了适者生存的学说。他拒绝命运和神主宰一切的观念。伊壁鸠鲁承认神祇存在，但坚持各种流行的神祇概念都是错的。[5]首先，不像人们所相信的那样存在那么多的神祇。其次，神祇并不干预人间的事务。不存在来生这样的东西。死亡不过是人的生命的结束，我们关于善恶的经验也由此结束。[6]因为，随着身体的死亡，我们的感官也死了。于是，我们失去感觉快乐与痛苦的能力。因此，人们无需把死亡作为一种恶并对之感到惧怕。

今天，很少有人研究伊壁鸠鲁的各种思想，但是，他的名字依然存活在美食家/享乐主义者(*epicure*)这个术语中。正是它让人想起那些以美味，尤其是在食物和酒方面引以自豪的人的情景。它使人联想到某些通过个人对某种艺术的消费来提高物质享乐的人们。从美食家的现代观念回溯到伊壁鸠鲁本人，虽然人们能够画出一条红线，但现代的美食家的意象，并不就是伊壁鸠鲁本人心中所想的东西。诚然，他把这个世界本质上看为物质的。他认为，快乐应当是“我们首要亲近的善”[7]，而把痛苦看成是一种恶。人们做决定的时候，应当权衡两者，因为它们彼此对立。但是，伊壁鸠鲁认识到，面包和水，有时比最昂贵的食物能够带给人更多的快乐。真正的快乐，是“身体没有痛苦、灵魂没有纷扰”[8]。人沉溺于性或者美酒佳肴，将会使身体痛苦、灵魂困扰。因此，最大的善是节制，所有其他一切德性都源于它。节制的人，能够享受精神的各样快乐，能够使命运、机会和死亡恐惧的暗淡思想消失。这些思想折磨着人性的其他东西。

伊壁鸠鲁的学校，既是一个共同生活的社群，也是一个学园。伊壁鸠鲁本人有点像世俗的布道家，他向人们传讲自然的福音。社群中有男有女，伊壁鸠鲁是社群的领袖。这个学派奉行某种苦行的生活，尽管还是有人谴责它沉溺于纵欲和性自由。伊壁鸠鲁的社群，为其成员提供了逃避日常社会的庇护所，以及在他们的老师的教导指引下的另一种生活方式。伊壁鸠鲁拒绝某些传统的教育理念。他劝人们不要承担婚姻和生育孩子之类的重担。他说，最好独立生活，享受远离众人的平静生活的安宁。

54

斯多葛主义

伊壁鸠鲁主义的主要竞争对手是斯多葛主义。斯多葛主义，是占据主导地位达 500 年的哲学流派。[9] 伊壁鸠鲁主义在精英和有文化的人中赢得了追随者，相反，斯多葛主义却吸引了更多的人。斯多葛主义开始于希腊，最后却得到了一些最优秀的罗马人的信奉。它的时间跨度，从公元前 3 世纪一直延续到公元后 2 世纪。斯多葛主义的名字，起源于雅典的彩色走廊或者游廊（*poikilē stoa*）。大约公元前 300 年，西提姆的芝诺开始在那里讲学。[10] 这个地方，实际上是一个长廊，上面有油画或壁画，多多少少相当于古代雅典的国家美术馆。芝诺吸引了相当多的跟随者。结果他获得了各种荣誉。其中最重要的是一顶金冠和一座铜像。斯多葛一词最终代替了先前用来指称芝诺的追随者的**芝诺学派**（Zenonian）。

斯多葛主义主要经历了三个阶段。**早期斯多葛**这个术语，人们用来称呼芝诺和他随后的继承人克利安西斯（Cleanthes）、克吕西普（Chrysippus），以及其他的跟随者，直到公元前 129 年去世的安提帕特尔（Antipater）。第欧根尼·拉尔修在《著名哲学家评传》第七卷中，尽管用了很大的篇幅来叙述他们，但他们的著作只有残篇断简留存下来。芝诺看来曾经强调过在个人伦理学与政治学中需要品格的力量。克利安西斯是一位诗人和宗教空想家。他是著名的《宙斯的颂诗》的作者。[11]《宙斯的颂诗》把人类描述为宙斯、普遍的圣言或**逻各斯**的孩子。这普遍的圣言或逻各斯维系着万有。克吕西普承担了把斯多葛主义发展为一个体系的责任。人们有关于他的如下传说："如果神祇喜欢辩证法，他们采纳的体系将不会是别的，而是克吕西普的体系。"[12] 不过，由于传说他在各种酒会上总是醉得站都站不稳，他的名声由此而受损。据称，按照比较恰当的注释："要不是克吕西普，就不会有斯多葛学派。"第欧根尼·拉尔修，为他写下的讣告如下：

55

> 克吕西普吸入酒神巴克斯的气流后，变得头晕目眩；他没有

> 饶恕斯多葛，也没有饶恕他的国家和他自己的生命，而是直奔阴间黄泉。[13]

中期斯多葛活跃在公元前 2 世纪和公元前 1 世纪。其最著名的成员，有罗得(Rhodes)的帕尼提乌斯(Paenetius)和他的学生阿帕米亚(Apamea)的波西顿纽(Posidonius)。在帕尼提乌斯的领导下，斯多葛主义开始在罗马知识界赢得跟随者。其中就有西庇阿(Scipio)。波西顿纽形成了关于历史的黄金时代理论，并把宇宙论加以理论化。

晚期斯多葛，属于基督纪元的罗马世界。它的三个伟大的代表人物是塞内加、爱比克泰德(Epictetus)和皇帝马可·奥勒留。塞内加(约公元前 4—公元 65 年)，是位演说家、悲剧作家。由于塞内加，反问法(diatribe)这种文学手法重新流行起来，这是作为表达各种思想和学说的工具。这个术语来源于希腊词 *diatribē*，意思是谈话或者短篇的伦理文章。经过芝诺和克利安西斯的发展，它成为斯多葛和犬儒学派学说的典型的表达工具。塞内加是尼禄皇帝的家庭教师、政治顾问和大臣。人们发现，很难把这位久经世故者的各种行为与他的文章的道德说教调和起来。塞内加发现越来越难以容忍尼禄的种种罪行，于是，退出公共生活。最后，他不得不放弃了他的巨额财富，把它交给皇帝。他晚年研究哲学，并把余生的时间献给朋友圈。由于被指控谋反，公元 65 年他被迫自杀。哲罗姆和奥古斯丁都提到塞内加与使徒保罗之间的通信，但这些保留下来的书信都是假冒伪造的。[14]保罗书信是否使用了斯多葛派反问法的文学手法，依然是个很大的问题。我们将在下一章讨论它。

爱比克泰德(约 50—约 138 年)是尼禄卫队成员中一个被释放的奴隶。直到公元 90 年他都呆在罗马。当时，皇帝图密善(Domitian)把哲学家从罗马城驱逐出去。

56

他的学说保留在《谈话录》中。他的学生阿里阿(Arrianus)记下了这本《谈话录》，同时还编成《爱比克泰德手册》。像塞内加一样，他主要关心的是各种伦理问题。他相信先天的道德素质。这种素质，或者被腐蚀掉，或者借助教育得以实现。

最后一位伟大的斯多葛主义者，是马可·奥勒留（121—180年）。他在公元161年成为罗马皇帝。他是系列《沉思录》的作者。在多瑙河（欧洲南部河流）的沼泽地与野蛮人作战期间，他用希腊语写成《沉思录》。他对逻辑学、宇宙论极不信任。如同早期的斯多葛主义者，马可·奥勒留区别了身体与灵魂，或者生命与心灵（*nous*）。[15]他同意爱比克泰德的说法，称心灵是每个人神性的闪光。因此，神在每个人心中。但是，心灵将在毁灭这个宇宙的大火中覆灭。在他的道德学说中，他强调内在的自制，以及有益的公民身份。无论世界存在一种神圣的目的性，抑或只是一片混乱，我们都应当以斯多葛式的平静理性地去面对生活。

> 或者有某种命运的必然性、不可征服的秩序，某种天意，或者有无目的、无引导者的混乱。因此，如果有某种不可征服的必然性，你为什么要抵挡呢？但是，如果有某种天意在施行劝解，那么，就让你配得神的帮助吧！如果有某种无管辖者的混乱，你要满足在这样的动乱中、你本身要有某种主导的理智。甚至，如果这动乱使你失去理智，就让它带走你可怜的肉体、可怜的呼吸以及每样其他的东西吧；因为，至少它带不走理智。[16]

人们普遍认为，马可·奥勒留是一位伟大的皇帝。正是这些他本人引以为傲的价值，使他蔑视基督教会的存在。在他统治时期，罗马帝国的不同地区都出现了逼迫，许多著作家著书向他申辩。

今天，**斯多葛主义者**这个词，使人联想到那些高度自制的人，他们既不抱太高的希望，也不让恐惧压倒他们。以斯多葛的方式面对生活，就是要使自己尽可能无喜无悲。这就是要抱有马可·奥勒留在《沉思录》里赞赏的观点。但是，历史上的斯多葛主义远远不只这些。不仅在伦理学领域而且在逻辑学和物理学方面，它都包含各种丰富的思想。从宗教的立场来看，斯多葛主义最重要的方面，是那一直被称为"神圣者的'世俗化'或者物质化，或者相反，是物质的神圣化、精神化"[17]的内容。芝诺和他的追随者教导说：

57

> 宇宙中有两种基质:主动的基质与被动的基质。被动的基质,是某种没有质的实体,即物质;反之,主动的基质,是内在于这种实体的理性(或者逻各斯),就是神。因为,他是永恒的,是贯穿在物质全部领域中每个单个事物的设计者。[18]

芝诺也会说:"神是一,是等同于理性、命运和宙斯的东西,他也有其他许多名称。"[19]同样,*kosmos* 这个术语,可能意味着神本身、诸天的有序安排,或者神与宇宙的总和。[20]斯多葛主义者对神的存在提出过各种论证。但是,也许最基本的论证就是相信:每个地方的人对神的存在都有某种感觉。正如西塞罗在他的《神性论》中总结的那样:"这个主要的问题,是列国所有的人都同意的,因为每个人在他们心里都镌刻着一种天生的信念:神祇是存在的。"[21]

虽然古典的斯多葛主义以马可·奥勒留为终结,但它的各种思想继续流传下来,使人在16世纪以降都能感受到它的气息。《新约》描述使徒保罗利用并对斯多葛的学说做出回应(我们将在下一章看到这一点)。斯多葛的学说,甚至在非常不可能的两个人如加尔文和斯宾诺莎那里,都能发现。加尔文会像西塞罗那样提到对神的感觉是刻在人们心里的。斯宾诺莎关于神或者自然的单一实在的观念,是对斯多葛的实在观的重述。这些都是我们稍后将仔细考察的问题。

怀疑主义

最初的怀疑主义者并不称为怀疑主义者。根据他们的开创者爱利斯的皮浪(Pyrrho,约公元前360—约前270年),他们被称为皮浪学派。[22]希腊词 *skeptikos*,最初意思为某个"探究的人"。但是,从皮浪的时代开始,它就获得了如下的含义,即暗示对人们认识各种事实的主张加以怀疑,以及质问这些事实是否在根本上是可知的。皮浪本人生前没有留下任何著作。关于他和他的各样的思想,我们所知道的东西,主要来自第欧根尼·拉尔修和塞克斯图·恩披里柯(Sextus Empiricus)的著作。他们两个人都生活在基督纪元的第2或第

58

3世纪。塞克斯图·恩披里柯当然是一位怀疑主义者，第欧根尼·拉尔修自己很可能也是。早期的怀疑主义者相信他们称为 *epochē*。这个语词的意思，是中止对那些不明显的事物的判断。一位早期的怀疑主义者将这种中止判断推到极致说，称怀疑主义运动为皮浪主义是不合宜的。毕竟，没有人能够确知，皮浪本人的思想究竟是什么，而不知道这一点，怀疑主义者是不能称他们自己为皮浪主义者的。[23]不过，人们一致认为，如果一个人的生活方式类似于皮浪，那么，他就可以称自己属于皮浪学派。

关于皮浪的各种故事告诉我们，他设法回避所有关于实在的本性的理论，甚至回避思考未来。因为，理论化只会导致挫折，想知道未来将发生什么只会使人忧心忡忡。皮浪的目的，像他直到恩披里柯的跟随者一样，是要达到 *ataraxia*，即泰然自若的境界。有个关于皮浪的故事，讲的是他一度在暴风雨中的船上。其他客人异常紧张不安，但皮浪"镇定自若，指着船上一头正在进食的小猪告诉他们说：这就是泰然自若的境界，智者应当具有这样的境界"[24]。

皮浪的继承者们开始把怀疑主义的学说编辑成文。同时，雅典的学园坚持走怀疑主义的道路。随着柏拉图去世，雅典出现了反对柏拉图主义的思潮。公元前3世纪，阿凯西劳斯(Arcesilaus)创办了后来著名的中期学园派(the Middle Academy)。其怀疑主义的理路，持续了两个世纪。阿凯西劳斯本人极力主张回到苏格拉底。人应当跟随苏格拉底，将自己的精力用于驳斥错误的思想，而不是传授知识、接受各种哲学流派的教条。中期学园派甚至让位于具有更多怀疑主义色彩的新学园派。他们攻击的主要对象是斯多葛主义。学园派特别攻击诸如我们的认识标准、关于宇宙性质的独断观念、对命运的信仰以及种种关于神祇本性的信念之类的观念。

大约在公元前80年，学园回复到独断论。但后来没有多久，在亚历山大建立了一所怀疑派的学校，恢复了皮浪主义。最后，这所学校和经验医学派发生了固定的联系。经验医学派强调观察症状，描绘综合病征，注意它们之间的联系。这和理论的或者逻辑的医学派形成了对照。理论的或者逻辑的医学派，追求的是将疾病背后的原因精确地理论化。塞克斯图·恩披里柯最终被认为是希腊怀疑主义

59

的集大成者,是综合哲学上的怀疑主义学派和医学上的经验派的最伟大的代表。

塞克斯图·恩披里柯生活在基督纪元的2世纪后半叶和3世纪的前25年。他熟悉雅典、罗马和亚历山大,但今天没有人准确知道他讲学的地方。他的两部主要著作都流传了下来,它们共同构成了对经典的怀疑主义的惟一完整的、第一手的叙述。他的《皮浪学说纲要》看来包含了导论性的讲稿,它对怀疑主义的关键术语加以定义,攻击斯多葛主义的独断教条。《反独断论者》使用了怀疑主义的诸种技巧来反驳哲学家们和科学家们。在逻辑学上,塞克斯图·恩披里柯企图表明,三段论是真正错误的循环,因为结论的真理已经包含在大前提之中。[25]他自己的总体立场,同样和斯多葛的独断论以及学园派中强硬的怀疑主义是对立的。他采纳的观点是:鉴于各种论点相互冲突,正确的做法是中止判断。一个关键的例子,是神祇的存在或者不存在。"因为,不同的人,对神祇有不同的和不一致的想法,其结果导致既不可能相信它们全部,因为它们是冲突的;也不可能相信它们中的一些,因为它们存在同等的力量。"[26]

塞克斯图·恩披里柯提倡的怀疑主义,可以称为温和的怀疑主义。它并没有扩展到一切事物。中止判断(*epochē*),只是用于对现象背后的实在的声称。它是达到泰然自若的境界(*ataraxia*)的一种手段。即使怀疑主义者的观点,也不声称具有绝对的有效性。塞克斯图·恩披里柯把它们视为某种思想的放松剂。

> 就怀疑主义的全部原则而言,必须预先理解之处在于,我们并不声称它们是绝对真的。甚至,我们会说它们可以用来取消它们自己,由于它们内含在它们所指的那些事物中。它们正如通便的药物,不仅把体内的废物从身体中排除出去,而且会将它们自己一起排除掉。我们也不要假装在建立这些原则的时候,我们是在呈现它们所适用的那些事物的真实本性。相反,我们只是在无关紧要地、而且是(如果你愿意说)轻松地使用它们。[27]

60

塞克斯图·恩披里柯非常清楚,如果把怀疑主义推到极致,他将

给自己带来种种难题。惟一的结果将是某种思想的瘫痪。这样的瘫痪是由怀疑一切造成的。它不会产生某种泰然自若的境界，而会因思想和道德的惰性导致内在的骚动与恐慌。塞克斯图·恩披里柯是古代世界最后一位重要的怀疑主义者，上面的引文着重强调的是怀疑主义的作用和缺点。我们批判地考察正反两方面的主张是有益的。但是，躲在各种冲突性意见的存在中，是在混淆难题和解决方法。人们追求知识，需要仔细考察各种对立的观点和评价它们。塞克斯图·恩披里柯提倡这种温和的怀疑主义。它怀疑各种形而上学的问题却不将怀疑主义的原则贯彻到更世俗的问题上。这种怀疑主义，曾经反复把自己推荐给思想家们。但是，它从未成功地获得彻底的确信。因为，人们在停止怀疑，总是有点独断。此外，靠怀疑主义生活，就如同靠泻药生活。

在奥古斯丁时代，怀疑主义依然是十分重要的。这位圣徒以论文的形式著《驳学园派》反驳过怀疑主义。人们对怀疑主义和塞克斯图·恩披里柯的思想的兴趣，在16世纪重新浮出水面，在欧洲哲学的形成进程中扮演过某种重要的角色。关于这些，我们在后面的章节中将做更多的探讨。

犬儒学派

犬儒学派与斯多葛学派和怀疑主义学派处于同一时代。犬儒学派实际上从来没有形成一个有组织的学派，但是，他们构成了古代哲学世界的一部分和《新约》的背景。他们的历史，可以追溯到有趣的人物西诺普(Sinope)的第欧根尼(约公元前400—前325年)。他的反常行为，为他赢得了*kyon*或者“狗”的绰号。**犬儒**这个术语，是从形容词*kynikos*或者“像狗一样”引申出来的。这个故事讲的是他曾经如何听到柏拉图谈论诸种理式。柏拉图使用了像“桌子性”和“杯子性”这样的词。第欧根尼评论说：“桌子、杯子，我看见了；但你的桌子性和杯子性，我根本无法看见。”对此，柏拉图回答说：“那很容易阐释，因为，你用眼睛看见的是可见的桌子和杯子；但若不凭借理性，理想的桌子性和杯子性是无法辨认的。”对于柏拉图而言，第欧根尼就

是“发疯的苏格拉底”。[28]

人们认为，许多警句都是出自第欧根尼，像贪钱是“万恶之母”[29]，好人是“神祇的形象，爱是闲人的事情”等等[30]。他身上有点演员的气质。他在朗朗白昼点灯走动，说：“我在找人。”[31]贪婪、自命不凡、愚蠢是他经常智慧地攻击的目标。他的根本信息，是要告诉人们凭着最简单、最廉价、最基本的方法，通过满足人的自然需要，就会找到幸福。其结果，是某种生活的哲学，即把自我满足和不知羞耻结合起来的哲学。他认为，不自然的习俗会受到人们的轻蔑。他会赞美具有法律的价值，但认为建立一个多妻的团体，或者说实在的，就是一个多子的团体，并没有什么错。[32]

犬儒学派兴盛于公元前第3世纪，促进了斯多葛思想的形成。[33]爱比克泰德的著作中，第欧根尼不再是江湖骗子和巧辩机警的人，而是一位高贵的、脱俗的、苦行的教师。犬儒学派一度淡出，不过，这种思潮在公元1世纪得到某种程度的复兴。犬儒主义是一个激进的思潮。一方面，有一些淳朴敦厚的宣扬者，他们带着棍棒和背包在希腊到处游走，向人们宣讲通过放弃财产，摆脱社会的缠累，在动荡中过幸福的生活。另一方面，存在一些声名狼藉的犬儒乞丐哲学家，他们是罗马和东方世界熟悉的人物，6世纪的文献中保存了对他们的记录。[34]

第五章　从希腊人到福音

63

所有这些，如何与基督徒的信仰和行为联系起来？没有多久之前，流行的做法是将希腊哲学与犹太教、基督教的思维方式泾渭分明地分开。据说，希腊人相信灵魂不朽，基督徒相信身体复活；希腊人要抽象地思维，圣经作者的思维是具体的。希腊人被认为具有循环的时间观，犹太人的时间观是线性的。希腊语和希伯来语的语法，据称在形成希腊人和犹太人关于事物的思想方面曾发挥了基本的作用。但是，从我们前面对希腊思想家的快速勾勒中可以看出，不同希腊人的思维方式显然并不相同。

现在，语言学的种种研究表明：不同的语法模式形成不同的世界观，这种观点过于夸张了。[1] 对耶稣诞生前许多世纪的犹太史的研究也清楚表明，犹太教普遍受到希腊思想的影响，这比公认的要深入得多。[2] 不过，问题依然存在：《新约》基督教是如何同希腊哲学发生关系的？要充分地回答这个问题，本身就是一个研究的主要领域。学者们根据古代世界的文化、观念和历史，倾其一生来探索《新约》的许多方面。这样的事业，不属于本书的范畴。[3] 但我们还是可以具体讨论一些关键问题。在我们这样做之前，注意到一位犹太著作家是有益的。这位犹太著作家和耶稣、保罗是同时代的人，他广泛吸收希腊思想来解释犹太教信仰。他就是亚历山大的斐洛。

亚历山大的斐洛

64

人们一直认为："基督教哲学的历史，不是开始于某个基督徒，而是开始于一位犹太人，亚历山大的斐洛。他是圣徒保罗的同时代人，比保罗年长。"[4] 此外，会出现进一步的矛盾：在卷帙浩繁的著作中，斐洛在任何地方都没有提到过基督教。关于斐洛的生平（约公元前20—约公元50年），实际上人们所知甚少。[5] 他看来原本属于一个富

有的犹太贵族家庭。他担任过海关职员，收纳从东方进口埃及的所有货物的关税。他似乎原本拥有罗马公民的身份。他曾经作为一个代表团的团长前往罗马皇帝那里，寻求纠正施加在犹太人身上的各种错误政策。他也访问过耶路撒冷的圣殿。但是，除了这些明显的事实外，他的生活笼罩在神秘之中。另一方面，他死后留下三十多部书，我们从中可以见到希腊哲学和犹太传统相遇时可能产生的一切。

在不同的时代，人们一直认为斐洛是伟大的思想家，一位犹太教正统学说严谨的支持者，一名犹太教圣经的心灵单纯的注释者。希腊哲学和文化的光芒，使他变得头晕目眩。诚然，他不是一位原创的哲学家，但是，现在认为他在教育上的缺陷，与其说是在哲学的阅读方面，不如说是缺乏犹太教的训练。[6] 他的著作尽管主要是以解释圣经的形式来完成的，但斐洛看来几乎是完全依靠圣经的希腊文译本。他显然没有能力参照希伯来原文。在一个外邦人的世界，斐洛以犹太人的身份从事写作。他非常熟悉希腊的文献和当时的各种流行哲学——柏拉图主义、斯多葛主义、新毕达哥拉斯主义。也许，他最好被描述为一位犹太人，这位犹太人，深深委身于犹太教的各种制度，他写作"为的是把他的犹太同胞从自卑的压迫感中拯救出来。这种自卑的压迫感，产生于他们生活在某种普遍存在的、强势的以及充满魅力的希腊文化的阴影中"。他转败为胜，竭力显明"犹太教优越于希腊文化——柏拉图从摩西吸收了各种伟大的洞见，希伯来圣经既和希腊文化是一致的，又高于它"。[7]

斐洛的名字和寓意解经联系在一起。直到现在的时代，基督教教会都广泛遵从这种解释圣经的方法。基本上，这是在比较明显的文本意义背后辨别各种更深的真理和属灵的含义的尝试。不过，这种方法本身的出现，要比斐洛早得多。公元前6世纪，雷吉乌姆(Rhegium)的泰阿根尼(Theagenes)已经用它来解释《荷马史诗》。犬儒学派和斯多葛学派都使用它来对神祇进行解神化。从西塞罗关于斯多葛学派如何把神祇解释为各种自然力的阐述中，人们能够发现这种方法。

65

这个主题，先由芝诺处理，后来由克利安西斯和克吕西普进

> 行了更充分的解释。例如，古代整个希腊流行一种古老的信仰：卡卢斯(Caelus)的儿子萨图恩(Saturn)毁伤了他，萨图恩本人被他的儿子乔维(Jove)捆绑：现在，这些非道德的寓言，把某种决定性的聪明的科学理论奉为神圣。这些非道德的寓言的意义是：地上的大气或火的最高因素，因着自身会产生万物，它们缺乏有形的部分。而有形的部分为着生产的缘故，需要与另外的部分联合。[8]

斐洛把寓意解释的技巧用于解释犹太教圣经。他的解经著作分为三个主要的类型。[9] 第一种类型由《创世记和出埃及记问答》构成。其中，在大段的寓意解释后，接着是一段简短的字面回答。第二种类型讨论的是《律法的寓意》，由一系列论著构成，它们给予圣经以详细的说明。第三种类型，讨论各种广泛的主题，总称《律法释义》。

这里，从斐洛的寓意方法的无数例证中，我们只能举出一个。《诗篇》46 章 4 节说道："有一道河；这河的分汊，使上帝的城欢喜。"现在，斐洛很清楚：没有任何河流穿过耶路撒冷。因此，他论证说，这段必须做寓意解，它要"表示的是一些不同于其明显意义的东西"。河指"圣言的急流"，它带给整个宇宙以快乐。[10] 斐洛的语言，以某种解释把《旧约》耶和华圣言的思想同斯多葛的逻各斯的概念结合在一起。这种解释，要在诗篇经文里发现一种哲学的与神秘的意义。

在其他地方，斐洛会提到"毕达哥拉斯学派的神圣团体"与"柏拉图的隐秘权威"。[11] 他对创造的阐释，描绘了上帝用理念创造世界：这些理念"惟独存在于神圣理性之中，而神圣理性，是这个有序结构的作者"。[12] 斐洛是相信从无中创造还是从某种初级的物质形式创造，这都是需要讨论的问题。世界是有一个开端还是永恒的，这也是个问题。另一方面，毫无疑问，斐洛的思想是某种有意识的综合。为了解释犹太教圣经的教训，这种综合广泛吸收了希腊的各种思想。按照现代研究斐洛的重要权威大卫·温斯顿(David Winston)的判断，"斐洛的哲学中，逻各斯是上帝的心灵，是诸理念的理念，非受造之父的头生子，最年长和最高的天使，上帝的人像或者影像，甚至是第二个上帝，所有受造物的范式以及人的理性的原型。逻各斯是内在的

66

上帝，维系并管理着整个受造物之链……人的心智，只是这个普遍的**逻各斯**的微小的碎片。”[13]

斐洛的主要跟随者，不是犹太人而是第2、第3世纪的基督教知识分子。也许，其中的一个理由是，希腊文化对斐洛心灵的巨大影响使犹太教频遭灾难时期的犹太人转回到他们的犹太根基上，特别是犹太人的各种传统上。犹太人遵从拉比对圣经的解释如在《密什拿》(Mishnah)和后来的《塔木德》(Talmud)中阐释。结果，斐洛看来离亚历山大的基督教哲学神学家克莱门特和奥利金更近，离拉比的传统和使徒保罗则更远。

使徒保罗与古代哲学

当我们转向《新约》的时候，我们发现只有一处提到**哲学**这个词，并且，只有一处涉及“哲学家”。后者出现在《使徒行传》17章18节。那里提到使徒保罗在雅典和一些伊壁鸠鲁与斯多葛学派的哲学家相遇的事情。对于一些人而言，仿佛保罗是在传外邦的鬼神，因为他传讲耶稣与复活。这次相遇，引发了保罗在亚略巴古的讲演。关于这次讲演，令人吃惊的是如下的事实：保罗假设了一个关联点。对于他而言，无需努力说明上帝的存在。这点根本不是一个问题。雅典人凡事“都很敬畏鬼神”(使徒行传17:22)。一方面是上帝的品性与各种行动，另一方面，是人做出相应的回应。这些才是问题的关键。但这里也有某种接触点。因为，保罗继续从希腊著作家那里给出两处引文支持他的争辩：上帝离我们各人并不远。“我们生活、动作、存留，都在乎他，就如你们作诗的，有人说：‘我们也是他所生的。’”(使徒行传17:28)

67

这一整段文字一直是人们讨论的主题。[14]亚略巴古的讲演，也许是明显遵从当时的修辞学模式的范型。我们对此特别的兴趣在于，保罗把他的论证建立在后面的事实上：希腊的思想家们，具有对上帝的存在和品性的真正洞见。出自希腊著作家的这些引文，当放在它们的上下文来理解的时候，把上帝说成是主神宙斯，正如斯多葛的传统所理解的那样。[15]因此，他是人类之父、所有生命的源泉。所以，上

帝不应当被设想为一个居住在神龛里的有限的存在者。这位神，不应当被想像为一个影像。但这就是自然知识所能知道的。它需要基督福音的补充。福音呼召各地所有的人悔改，因为上帝“已经定了日子，要借着他所设立的人，按公义审判天下。并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据”(使徒行传 17:31)。论及复活，引出三种反应——一些人讥诮他，一些人想在日后再听他讲，一些人信了主。

曾有人议论说：鉴于保罗留下的皈依者很少，他在雅典的策略是一次错误的失败。诚然，在雅典，没有任何卓越的教会，可以同保罗在传道旅行进程中建立的其他教会相比。一些人认为，这样的教会的缺乏，是保罗失败的证据，其原因是保罗不直接传讲福音而是展开了哲学论证。另一些人曾认为，这种假设的相对失败，和权能布道相比时，它是对自然神学之无力的无言见证。权能布道与伴随使徒的福音传道的神迹奇事相联系。

不过，这两种结论都是不成熟的、错误的。关于保罗早期在小亚细亚和希腊的各教会的传道策略，人们的仔细考察表明，他的成功往往很复杂，保罗并没有在他传道的每个地方都建立一所大教会。从多数情况看，公众对某种思想的回应，并不是这种思想的真理性与有效性的尺度。然而，值得我们做的事情，是进一步在历史的背景中反思保罗的论证。因为，保罗在路司得曾经使用过类似的论证，后来在致罗马人的书信中，又继续重复使用它。

68

在路司得，保罗和巴拿巴的传道，引发了一个非同寻常的事件：一位瘸腿人能够走路(使徒行传 14:8—20)。路司得的居民获悉这个事件，称之为神意介入的行为，相信神灵以保罗和巴拿巴的人形降临地上。他们称巴拿巴为宙斯、主神、人类的保卫者，也是气候之神，可能因为巴拿巴一直保持沉默的缘故。由于保罗说了大部分的话，他们称他为赫耳墨斯、诸神的信使，以为他担当了巴拿巴的发言人。宙斯的庙宇位于城外，他的祭司甚至想给他们献祭。但是，保罗和巴拿巴撕开衣裳，跳进人群中，喊着说：

> 诸君，为什么做这事呢？我们也是人，性情和你们一样。我们传福音给你们，是叫你们离弃这些虚妄，归向那创造天、地、海

> 和其中万物的永生上帝。他在从前的世代,任凭万国各行其道。然而为自己未尝不显出证据来,就如常施恩惠,从天降雨,赏赐丰年,叫你们饮食饱足,满心喜乐。(使徒行传 14:15—17)

路加是《使徒行传》的作者,他注意到,用这些话,保罗和巴拿巴简直无法阻止众人给他们献祭。不过,气氛突然变了。从安提阿和以哥念来的犹太人,满心敌意,便挑唆众人抵挡保罗,就用石头砸他,以为他是死了,拖出城外。

这段插曲突出了两点。首先,保罗的论点,是自然为上帝的善良与伟大做见证。大自然本身,以其丰富的见证显明:创造者不应当和受造物相混淆。但这把我们引向另一点,即人的前见和世界观对人们感知事物的方式有多大的影响。这种影响很强大,它不仅会扭曲人们思考自然的总体方式,而且会歪曲人们看待各样个别事件的方式。对于那些在场的人,由于保罗,发生了非凡的医治事件,这是显而易见的。不过,路司得的居民按照他们的世界观来看待这个事件,他们信仰古代希腊神祇。保罗和巴拿巴的抗议,产生了暂时的阻挡效果。但这一切被安提阿和以哥念来的充满敌意的犹太人一扫而空。他们成功地诽谤了使徒保罗。不是医治的基本事实改变了;改变的,正是按照人们所有的前见来解释这个事实的方法。首先,存在着种种前见,导致路司得的居民把保罗和巴拿巴看成有人形的神祇。然后,有保罗的解释对这种观点加以反驳。最后,是保罗在犹太人中的反对者们的陈述,彻底颠覆了原来的解释。保罗从被崇敬为神祇开始,结果被当作应当处死的恶人。

69

在《使徒行传》14 章和 17 章所描述的两种情形下,使徒保罗的教导显然适合外邦的听众。保罗向犹太听众传道时,他强调的主题针对的是犹太人的宗教处境。[16]然而,这种诉诸自然启示和某种对上帝的自然意识并非孤立、绝无仅有的。很可能保罗在希腊,尤其是在路司得和雅典的传道经验,成为他在致罗马书中的教义的基础。这封书信,明显写于哥林多附近,或者就是在他从雅典来到哥林多不久,或者更大的可能是他呆在那里的最后的日子。[17]无论如何,保罗在《罗马书》的开头几章,提出了同样基本的论证,我们从他在路司得

和雅典的传道中，已经注意到这些论证。保罗使用它来为上帝的善良伟大做见证，同时以它为人类应当对上帝负责这一观点的基础。但是，正如在《使徒行传》中描述的那样，这种通过自然而来的关于上帝的知识，因着福音而得到补充。

在《罗马书》1 章 19—20 节里，保罗写道："神的事情，人所能知道的，原显明在人心里；因为，神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。"这里，保罗也不是在证明上帝的存在；他在论证的是：考虑到人在世界上的经验，我们应当具有的关于上帝的各种观念，以及我们应当做出的何种回应。创造者不应当和受造物混淆。创造万物的大能者不应当被贬为受造之物。然而，这正是人类在愚昧中所做的一切。人类目前的困境，是人拒绝回应上帝的结果。

《使徒行传》中，保罗吸收了希腊著作家们的思想来支持他的论证。《罗马书》1 章里，他借鉴《所罗门智慧书》13 章，其中同样谈及人类无可推诿的愚蠢，他们没有对上帝的创造之工做出回应。无论是在这里还是别的地方，保罗都能够用《旧约》的教训和其他的思想，包括斯多葛主义的思想，来证明他的观点。[18]但是，每当保罗这样做时，他都不是简单地接受希腊的哲学。他会利用斐洛以及希腊化的犹太思想，他也使用斯多葛主义的语言。他会承认，斯多葛学派与其他人，都有各种真正的洞见及正确的观念。但他所讲述的信息，是关于耶稣基督的福音，在哲学里是无法见到的。[19]此外，各种哲学的思想，需要按照保罗在基督里寻求到的真理来修正。

所有这一切，如何与《歌罗西书》2 章 8 节明显贬斥哲学的经文联系在一起？实际上，那是《新约》惟一提到**哲学**这个词的地方。在此，他警告读者们："你们要谨慎，恐怕有人用他的理学（即哲学——译者注）和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。"学者们在这段警告中发现对各种可能的哲学的警醒，范围包括：从智慧的追求、各式各样的犹太教学派到最初的诺斯替主义，和对土、火、水、气四种元素的崇拜。[20]另一方面，这里很可能有某种反讽的因素。随后的几节经文，没有明确地谈到哲学的各种

问题。相反,它们讨论的,是诸如割礼、饮食、节期、安息日、天使崇拜之类的问题。对于犹太人而言,所有这些都是重要的问题,但因着基督的死,保罗现在把它们看成是陈旧的、无关的问题。事实上,它们是一种束缚人的形式,基督已经使信徒从中得着自由。所以,很可能,保罗是在讽刺地称呼这些习惯为“照人间的遗传的理学和虚空的妄言”。信赖这样的东西,如同信赖某种空洞的、异己的哲学。它是人的传统的产物。

71 在我们结束对使徒保罗和古代哲学的这些简短的评论之前,有必要注意一下人们阐释保罗的思路发生了怎样的变化。20 世纪早期,保罗一再被人们当作柏拉图主义者。这种看法的典型是乔治·霍利·吉尔伯特(George Holley Gilbert):

> 在论及人的构成时,这位使徒总是站在希腊哲学家们而不是希伯来圣经的立场。和柏拉图的立场一样,他认为,人是由外体(外在的人)和内心(内在的人)构成的(哥林多后书 4:16);总体上,和希腊哲学一致,他认为,身体乃是灵的监狱(罗马书 7:24;8:23)。和奥尔菲(Orphic)的信仰一致,他抱有原罪学说,把恶的原则归于“肉身”。自从亚当犯罪以来,罪就在肉身上作王(罗马书 5:12)。这种思想的双重性,在《罗马书》7 章 15—18 节最终获得了经典的表达。[21]

在对这些观点做出回应的时候,有两点评论是适宜的。一方面,仔细考察保罗实际上所写下的内容表明:这种主张并不能得到证实。现代圣经注释家们发现:保罗关于人性的理解,正好同柏拉图的身体与灵魂的希腊二分法相反。[22]另一方面,最近对使徒保罗的生活与思想的研究,不断强调的是保罗具有的彻底的犹太教特征。[23]保罗对人性的理解,要根据《旧约》来审视。如果说保罗偶尔使用了希腊哲学的语言,那么,它正是斯多葛主义的语言而不是柏拉图主义的语言。在这些情况下,保罗的目的不是要教导哲学,而是用他同时代的语言来传达福音。这种信息本身,是根据耶稣基督的生、死与复活,来重新解释希伯来圣经。

《约翰福音》

另一个主要的战场是《约翰福音》。人们在解释所谓《约翰福音》的序论(约翰福音 1:1—18)时的争议,在圣经中的其他地方再也没有比这更激烈的了。《约翰福音》开篇宣称:"太初有道(逻各斯),道与神同在,道就是神"(约翰福音 1:1)[24]。它接着说:万物都是借着道而造的,这道成为肉身。小约翰·赫尔曼·兰德尔(John Herman Randall, Jr.),这位在美国有影响的哲学家,发现在《约翰福音》里,约翰基本关心的是救赎。但是,比起保罗来,他又看到约翰的兴趣 72 "更多是知识上和哲学上的"。约翰努力向希腊世界解释救赎的时候,他自觉地设法诉诸希腊的精神。"在他关于道、逻各斯的序论中,"兰德尔说,"他采纳了犹太人斐洛(Philo Judaeus)早期把希伯来传统柏拉图化的方法。"[25]

约翰是否努力在理智和哲学上比保罗具有更多的追求,这依然是悬而未决的问题。这种表达问题的方式,看来是要把理智的东西等同于某种哲学化的风格。它也会忽视约翰的犹太民族特色和对耶稣的生活与时代的亲近。[26]此外,注意斐洛的神圣逻各斯的思想而忽略《约翰福音》和《旧约》的相似,这很容易歪曲《约翰福音》序论的观点。

《约翰福音》序论中对上帝之道创世的叙述,有意和《创世记》的开篇形成呼应。可能约翰使用的是习惯于阅读斯多葛主义和斐洛的读者所能理解的语言。如果是这样,我们这里还可以举出保罗使用过的另一类例子。即采用对听众有效的语言和概念作为交流的工具。希腊化的犹太人与斯多葛主义者是借着神圣的逻各斯来理解创世的。不过,约翰使用这个观念要表达更多的东西。逻各斯,太初就在,他创造万物,光照每个人,成为肉身,住在我们中间(约翰福音 1:14)。[27]

《希伯来书》

一直受到太多争论的另一卷书信，就是《希伯来书》。许多学者相信，他们在里面发现了柏拉图主义以及斐洛的解经风格的证据。这似乎表明，该书的作者是一位改宗的斐洛主义者。这封书信反思犹太人的历史、祭司制度，以及和会幕乃至后来的耶路撒冷的圣殿相联系的献祭仪式。特别是它把焦点放在每年一次的赎罪日仪式上。那天，大祭司献祭、进入至圣所。书信证明，全部仪式膜拜，实际上都是对基督的预示，基督因着死成为赎罪祭，然后进入父神的同在，作为我们真正的大祭司。典型的陈述如下：

73

> 照着天上样式作的物件，必须用这些祭物去洁净；但那天上的本物自然当用更美的祭物去洁净。因为基督并不是进了人手所造的圣所（这不过是真圣所的影像），乃是进了天堂，如今为我们显在神面前（希伯来书 9:23—24）。
>
> 律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像，总不能借着每年常献一样的祭物，叫那近前来的人得以完全（希伯来书 10:1）。

主张《希伯来书》是柏拉图主义和斐洛主义的产物，尽管似乎有理，但是，学者们形成的一致意见认为这种主张太简单。布鲁斯（F. F. Bruce）承认："柏拉图的理念论在我们的作者的思想和语言中的影响，一般说来是通过斐洛和亚历山大文化的中介形成的，承认这一点是自然而然的；这样的影响，无需视而不见。"[28] 布鲁斯继续指出：地上圣所作为上帝居所的样式的思想，可以回溯到远在柏拉图之前。此外，作者并没有像斐洛那样使用寓言。斐洛把《旧约》的各种人物、制度和事件当作寓言来对待，它们阐明的是伦理与形而上学的永恒原理。相反，《希伯来书》的作者，是把它们当作对在历史中已成就之物的历史预示。[29] 前不久，哈罗德·W·阿特里奇（Harold W. Attridge）论道：

各种极端而且简单的立场，假定《希伯来书》直接且完全依赖于斐洛或者艾赛尼派(Essenes)，这一点很容易反驳。《希伯来书》并没有像斐洛那样，表现出同样精细的寓意解经技巧。尽管在修辞上《希伯来书》的文本使用了某些通用的哲学范畴，但它也没有像斐洛那样，表现出对犹太教传统多少一贯的哲学解释。而且，《希伯来书》作者严肃的末世论期待，明显将他和这位亚历山大人区别开来。同时，……存在着不可否认的相似之处。这些相似之处表明：斐洛和我们的作者，都受惠于讲希腊语的，并且用希腊语来思想的犹太教传统……不存在一种单一的犹太教成分可以为我们理解《希伯来书》及其作者的思想提供简单清晰的背景。[30]

74

回　顾

当基督教来到世界的时候，它并没有发明一种只是供基督徒言说的新语言。第一批来自犹太教的门徒和皈依者，与他们的犹太同胞一样讲的是亚兰语。当基督教在外邦世界传播的时候，耶稣的跟随者们讲希腊语。希腊语是地中海东部地区的通用语言。有时，他们使用一些新词，有时赋予旧词以新意。但是，他们并没有发明全新的语言。他们使用并改编了他们所发现的东西。这同样适用于文化与哲学。早期教会回应、使用和改造了它所发现的东西。

公元前1世纪主要的两个哲学流派，是伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义。稍后的几个世纪，人们会看到其他哲学思潮的复兴，特别是柏拉图主义和亚里士多德主义。但是，目前我们还是更多地注意其他的思想方式。即使当我们说到伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义，或者任何其他类型的主义时，很多事物并不像某个标签所暗示的那样一目了然。因为，每一种主义都有历史。它们中的大多数，都吸收了其他主义的各种思想和启迪。这里，正如每当我们在其他地方想起评价各种思想的时候，关键不是要确认这种思想来源于这种或者那种主义，而是要追问它是否真实有用，要追问是什么重要的东西使它成为

真实的和有用的。当然，认识到一种思想来源于何处是有益的。如果我们知道一种思想来源于何处，我们就能更好地理解和评价它。但是，最重要的还是真理。

我们对《新约》中哲学与基督教信仰的相遇进行了简短的考查，其中我们看到的某种东西将反复出现在随后的几个世纪中。它就是存在于哲学和信仰之间的爱恨关系。新约教会从来没有转向哲学寻求它的信仰根基。它未曾设法通过系列的哲学论证证明上帝的存在，然后把神学的大厦建立在哲学的基础上。它没有转向哲学，从而赋予它的信条以学术的认同，以及知识上的可敬的光环。的确，它没有尝试把基督教的信仰与行为转变为某种哲学体系。当它和在根本上世界观不同于自己的各种哲学遭遇的时候，教会并不畏惧向它们发出挑战。另一方面，保罗和其他人，不害怕承认异教的思想家们的哲学洞见。他们也不蔑视使用哲学的语言来传达他们的信息。

75

如果我们看看在《使徒行传》里关于保罗在雅典的传道叙述，以及保罗在《罗马书》第 1 章的论证，那么，这位使徒看来不太符合现代不同流派的护教学家，和他们的各种思想方式。基础主义者（foundationalist）借着说明某些基本的真理，如上帝的存在，企图为信仰奠定某种哲学的基础。前提论者（presuppositionalist）会拒绝这种理路，宁愿竭力显明，他的对手们的种种前提是无效的，而他本人的则是更可取的。但是，保罗没有遵从这两种行动方针。相反，他承认，人们对上帝的存在是有意识的，在他所传讲的信仰之外存在着某些真实的洞见。另一方面，也存在着相当多的混乱的甚至荒谬的思想。他劝告他的听众要使用他们的理性，反思这些思想错误的原由。只有当他这样做了的时候，保罗才继续告诉他的听众哲学本身从来不会告诉他们的真理，那就是耶稣基督的福音。

在保罗看来，理性的思考是重要的。没有它，非信徒和信徒都会面临灾难。哲学可以被使用，但不能代替信仰和门徒训练。哲学对保罗和其他新约作者而言，就像对后世其他许多伟大的基督徒一样，是一个好的仆人，而是一个坏的主人。

第二部分

从教父到中世纪经院哲学家

78



第六章　哲学与教父

79

从教父到中世纪经院哲学家，其时间跨度为四个世纪。开始的时候，基督教会是一个少数教派。拿撒勒的耶稣在耶路撒冷的犹太会堂前受审的时候，曾经被指控亵渎神。对于犹太社团而言，耶稣的跟随者们是些危险的狂妄之徒。他们正在亵渎律法和各种神圣的传统。对于有教养的罗马政治家而言，教会是一个声名狼藉的教派，对律法和秩序构成了某种威胁。在这样的环境下，不必大惊小怪的是，在最初的三个世纪，基督教会发现自己往往是受到讥笑的对象，反复被宣布为不合法而遭逼迫。但是，教会渐渐得到认可和尊敬。[1] 它的身份从仅仅允许存在发展为西欧的主流宗教。在这个过程中，所有的因素都在发挥作用。其中相当重要的因素，是教会的教师们能够以适当的方式表达他们的信仰，回应他们所处时代的各种挑战。

神秘宗教与诺斯替主义

基督纪元早期几百年的世界，至少在一个方面类似于现代世界：那是一个充满种种不同的宗教和哲学的世界，它们为赢得男男女女的心灵和思想展开竞争。其中包括各种神秘宗教，它们为帮助人们进入各样神圣的奥秘提供仪式、净化和各种宗教经验。[2] 各种神秘宗教的证据，大部分是零散的。其中大多是由古代著作家们的简短引文和指涉构成，很多著作家，一定要保守秘密，或者不喜欢他们处理的对象——铭文和繁杂的艺术作品。这些神秘的膜拜，采取了许多不同的形式。但贯穿在它们当中的，是某种共同对恶的畏惧和要求自由的欲望。拯救意味着摆脱命运的束缚、从朽坏中得释放、更新生命。要实现这个目标，入会者参与到神秘的膜拜仪式中，以分享和某位神灵秘密交流、获得不朽为目的。各种神秘膜拜的神话包括救主神灵（savior-god）的死而复生。救主神灵成为皈依者们的主。

80

除了这些神秘膜拜仪式外，还有诺斯替主义，对教会构成了严峻的挑战，促使教父们做出有力的回应。这些教父包括爱任纽、希波律陀、德尔图良、克莱门特和伊比芬尼(Epiphanius)。[3] 诺斯替主义曾经被认为是教会和希腊世界接触过程中形成的世俗化基督教的一种极端形式。[4] 但是，基于各种不同的发现，尤其是 20 世纪 40 年代在埃及拿哈马迪(Nag Hammadi)的发现，所做的持续的研究，已经改变了这种图景。

诺斯替主义的教义只能按照许多资料来重建。其中有早期教父们对诺斯替主义教师的不同回答。另一个来源，是所谓的《密封启示》(*Hermetica*)。它是一部希腊和拉丁的宗教与哲学文献集。其作者被认为是三倍伟大的赫耳墨斯(Hermes Trismegistus, Hermes the Thrice-Greatest)，这是人们赋予埃及神祇索思(Thoth)的名字。人们相信，他是知识之父和知识的保护者。这些著作的日期，涵盖从基督纪元的第 1 世纪中期到第 3 世纪的末期。因此，一般说来，它们比《新约》要晚得多，尽管一些学者认为它们拥有《新约》时代流行的各种思想。

这些著作采用柏拉图对话的形式，内含柏拉图、斯多葛、新毕达哥拉斯和东方宗教因素的某种混合物。它们的目的，是要通过神秘的知识传递神化(deification)。在大多数著作中，赫耳墨斯本人，或者某个类似的神圣人物，会把这种知识传递给一位门徒。最重要的一篇论文是《普曼帝斯》(*Poimandres*)。它包括宇宙起源的各种异象，一种对原型人、人类现状以及得救途径的叙述。灵魂经过七个领域，撇下一切必朽坏的事物。它最后进入上帝本身，于是成为神圣的。因此，门徒要负责传讲知识的美和敬虔。由此看来，赫耳墨斯的哲学家们，从事着和基督教会对抗的某种传道的事业。

81

在拿哈马迪发现的科普特抄本藏书，属于把基督教转换为一种诺斯替主义的派别。其中有 45 卷独立的著作，大多数都带着一些基督教的因素。在某些情况下，基督教的因素还很强烈。这些文本中，有非基督教的《蒙福者尤诺斯都》(*Eugnostos the Blessed*)，以及被基督教化的《耶稣基督的智慧》一书诺斯替主义文本。《多马福音》不像《新约》福音书，而是一部归于耶稣的言论集。文稿很多地方都吸收

了福音书的传统，它又明显包含了一些带有诺斯替主义色彩的新言论，而其他言论是按照某种诺斯替主义的倾向汇编成集的。《真理福音》不像马太、马可、路加和约翰福音，它谈论的是耶稣的生活、教导、死与复活。它属于一篇布道，一篇按照诺斯替主义的思想框架重新解释耶稣的布道。

关于诺斯替主义的知识，其他重要的来源，有曼达文稿(Mandaic writings)。《银座》(*Ginza*)或者“财宝”，又是其中的主要部分。曼达人是起源于公元1、2世纪约旦河东部的一个社团，生活在今天的伊拉克和伊朗。他们保留下来的文稿，时间可以上溯到7、8世纪，和摩尼教的二元论密切相关。他们代表诺斯替主义的东方发展形态。

诺斯替主义这个术语，和希腊语 *gnōsis* 相联系，意思指“知识”或“真知”。当代重要的权威库尔特·鲁道夫(Kurt Rudolph)，把诺斯替主义描述为“一种二元论的宗教。它由几个教派和思潮构成，对当时的世界与社会明确采取了否定的态度，宣称人通过‘真知’，正好从地上存在的各种限制中获得某种拯救(‘救赎’)，无论是作为‘灵魂’还是作为‘精神’，进入与自由和安息的超俗领域相连的本质关系——一种暂时不明显的关系中”。[5] 诺斯替主义和较早时期的希腊思想有某种亲密的关系，但这种精神与物质的二元论，在诺斯替主义中被推到和世界敌对的极点。20世纪，鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)认为诺斯替主义在形成《新约》基督教的过程中发挥了重要的作用。不过，现在看来，布尔特曼的观点属于年代误植的错误；他以为基督教从诺斯替主义吸收了其核心思想，事实上正好相反，是诺斯替主义从基督教吸收了这些思想。[6] 让我们再次引用库尔特·鲁道夫的话：“诺斯替主义思潮最初是一种非基督教的现象。这种现象，因着各种基督教的概念而逐渐丰富，直到它成为独立的基督教灵知。”[7]

82

诺斯替主义对教会的主要影响，在于它激发教父们发展出正统的基督教教义，以便反驳那已经成为敌对的异端。诺斯替主义者把人类的恶的根源追溯到世界的物质特征，教父却强调被造世界的良善。诺斯替主义者思考一系列流溢的神祇，把世界的存在归结于一

种神性较少的恶神的活动;教父们却教导说:正是同一位良善的上帝,他既是创造者又是救赎主。救赎不是一种精神光照的形式,在这种光照下,精神性的人在一位只是表面上显得像人的救主的帮助下逃脱物质世界的奴役。教父们坚持认为:人类恶的根源是罪,救赎成为可能只是由于上帝自己成为一位真实的人、经历真正的死,并从死里复活。

柏拉图主义、新柏拉图主义和它们的对手

正当诺斯替主义企图取代教会的时候,各种传统的希腊罗马哲学继续争竞。在早期教会的世界,通俗的哲学被认为是某种"生活方式"。有时,它带有一种宗教的气息。现代的历史学家罗伯特·L·威尔肯(Robert L. Wilken),描绘哲学流派的"追随者们常常像继承观点的教条主义支持者,而不像探询的哲学家。在某些情形下,个别学派的成员表现出对其创立者几乎是宗教般的崇敬。他们以各种宗教的献祭、盛宴以及诵读他的著作等活动来纪念他"。[8] 威尔肯描写的这种情景,生动地凸现出哲学家们的行为如同小贩和四处周游的布道家,他们在街角、集市向群众发表演说。他们对如何生活和处理个人的各种难题提出建议。这种通俗的哲学家,较少诉求于逻辑和证明;他们会让听众注意该流派的创立者的举世瞩目的成就以及该流派的崇高地位。

83

这种情景,记录在第二世纪的讽刺作家卢奇安(Lucian)的对话体著作《兜售哲学》[9] 中。情节发生在地中海东部的一个奴隶市场。剧情开始,宙斯命令为预期的买主摆设长椅,告诉一位侍从"带出各种哲学,把它们编队整理;但是,首先要打扮它们,使它们外表美丽,尽量诱惑买主"。卢奇安这里使用的"各种哲学"这个词为 *bious*,字面意思为"生活",就是种种生活方式。卢奇安继续取笑毕达哥拉斯、犬儒学派、德谟克利特、赫拉克利特、柏拉图、斯多葛以及怀疑主义诸学派的信奉者。他们依次被排在买主们面前示众,并被质问他们能为他们的主人做什么。

当轮到怀疑主义者的时候,买主问为什么他带着一对天平。怀

疑主义者回答道："我用它们来衡量种种论证，使它们相互平衡，当我发现它们重量完全相等时，啊哈！我就不知道哪一个是真的。"[10]还有怀疑主义者能够做好的其他事情吗？他回答说：除了去抓逃跑的奴隶外，他什么事都可以做。为什么他不能做那件事呢？"因为，尊敬的阁下，我无法抓住任何事物。"正当卢奇安讽刺这些哲学流派时，他的同时代人、医生和哲学家伽伦（约 129—约 199 年），对它们给出了更加冷静但几乎是同样尖锐的批评。

> 人们推崇这位或那位医生或哲学家，没有对他们的主题做相应的研究，也没有在科学的实证方面进行某种训练。他们如果做过研究或得到训练，就能够辨别哪些论点是正确的，哪些论点是错误的。他们会发现，有些人推崇某人是受他们父亲的影响，有些人是受老师的影响，有些人则因为他们的朋友是经验主义者，或者独断论者，或者方法论者，或者只是因为某个独特学派的代表人物在本城受到尊敬。这同样可用于各种哲学流派：不同的人，因不同的原因而成为柏拉图主义者、亚里士多德主义者、斯多葛主义者或伊壁鸠鲁主义者。[11]

伽伦本人曾研究过斯多葛主义、柏拉图主义、亚里士多德主义和伊壁鸠鲁主义。他向它们学习，但拒绝成为其中任何一个流派的追随者。他是一位多产的作家，在他的家乡帕加马、后来在罗马名声显赫。他的医学著作，持续主宰西方医学直到文艺复兴时代。和以前的观察者们不同，伽伦认为，基督教不是一种异教的膜拜或迷信。他把犹太教和基督教都当成哲学流派来对待，和希腊哲学具有同样的地位。[12]就我们所知，他是第一个谈到基督教时对它抱有好感的异教徒。甚至因为基督徒的道德生活、自制和他们对正义的追求而赞美他们，这些品质，已经达到了"不亚于真正的哲学家"的程度。不过，他对摩西和基督的跟随者吹毛求疵，因为他们教导学生"凭信心接受一切"。他进而抱怨说：大多数人"都无法理解论证"，而需要关于来生奖惩的种种比喻。[13]

84

同时，柏拉图的传统，在接受教育较高的城市，尤其是在埃及尼罗河三角洲的亚历山大留存下来。柏拉图主义的形式，曾经流行于

公元前80年至公元220年之间。这种形式,以中期柏拉图主义著称。[14]这就是影响了亚历山大的基督教哲学神学家克莱门特和奥利金的柏拉图主义。它也是基督教最尖锐的批评者之一——哲学家塞尔修斯(Celsus)的哲学。

大约在170年,塞尔修斯完成了一篇论著,其希腊语的标题为《真之逻各斯》(*Alethes Logos*)。这个题目,曾经被翻译为《真道》(*The True Word*),也叫《真的学说》(*True Doctrine*)。不同的翻译,带出**逻各斯**这个词不同的微妙意义。这部书影响明显,因为,大约八十年后,基督教神学家奥利金感觉到:它太重要,以至于需要逐行地加以反驳。塞尔修斯的作品没有保留下来。不过,根据奥利金的引文,我们还是能够重建他的论证。奥利金在他的《驳塞尔修斯》一书中回应了引文中的观点。[15]

最初,奥利金把塞尔修斯描绘成一位伊壁鸠鲁主义者。但是,这位伊壁鸠鲁主义的塞尔修斯的形象,逐渐为柏拉图主义的塞尔修斯所替代。在希腊罗马社会里,称呼某人为一位伊壁鸠鲁主义者,就正如在美国政治的麦卡锡时代称某人为共产主义者一样。它给人无神论者的印象,其工作就是破坏社会。[16]对塞尔修斯来说,他明显对基督教有直接的认识,并对其进行了范围广泛的批评。他把教会看成是一种反传统主流文化、威胁到社会的根基的力量。基督教运动已经越出了它所发源的犹太教律法的传统,并威胁着希腊文化的存在。在塞尔修斯看来,"真的学说"类似于柏拉图这样的古代智者和"受神灵启示的人们"的学说。[17]

85

塞尔修斯的著作,也许原本是为了回答殉道者查士丁之类的基督教著作家而写成的。殉道者查士丁认为:启示过《旧约》的先知们,光照过伟大的哲学家们的神圣逻各斯在基督其人身上道成肉身。塞尔修斯努力反对这种学说。他论辩道:"一直存在一种古代的学说[逻各斯],它从开始就存在,并且总是为各种最智慧的民族、城邦和智者们所支持。"[18]塞尔修斯尊敬犹太人宗教、文化里所包含这种学说的形式。就此而言,只要各种丰富多样的信仰和实践是传统的,他就能宽容。[19]他无法容忍的是这样一种宗教,它独特地宣称,道(逻各斯)成了肉身,并被尊为高于罗马皇帝的主。因为那样,一切都无法

阻止皇帝不被“抛弃，处于孤独的、为人所鄙的境地”[20]，罗马世界的有序将被混乱所代替。论到基督教，真正惹怒塞尔修斯的地方，是它对耶稣的独特声称，以及它承认某种高于国家的权威。

稍后，我们将回到基督教对待哲学的各种态度上来。但是，在我们这样做之前，我们需要注意一种新的哲学综合，这种综合替代了以前古典哲学的各种形式。在基督纪元第3世纪的历史进程中，中期柏拉图主义逐渐为现在通常称作新柏拉图主义的哲学所取代。新柏拉图主义是由普罗提诺发展出的柏拉图主义的一种形式。它也吸收了亚里士多德主义、毕达哥拉斯主义和斯多葛主义的诸种因素，然后把它们综合为一种宗教哲学体系。[21]在其早期阶段，它的中心在埃及的亚历山大。这个城市已经取代往昔的雅典，成为罗马世界的学术中心。新柏拉图主义很快传播到罗马，到5世纪，在雅典获得了某种坚固的地位。

普罗提诺(205—270年)出生在上埃及。他在阿曼纽斯·撒卡斯(Ammonius Saccas)指导下研究哲学，其同门中还有奥利金。最后，普罗提诺来到罗马，开办了一所哲学学校，并开始著书。他的著作，在他死后由他的学生波菲利(Porphyry)编辑出来。波菲利把他的手稿整理成九章六卷。他也写过普罗提诺的《传记》，其中他解释了他的编辑方法。普罗提诺的著作以《九章集》(*Enneads*)著称。《九章集》这个词来自希腊语，意思为“九章一集”。普罗提诺本人的学说看来原本是相当不正式的。《九章集》被任意编成几卷，这是波菲利的工作。

86

对于普罗提诺而言，实在在本质上是精神的。被我们讲求实际的人生态度称为物质的东西，对于普罗提诺来说有点像精神的各种思想。普罗提诺区分出实在的三种本质或理式：灵魂、理智和太一。有时，普罗提诺把各种灵魂说成是能够具体化的个别实体。另一些时候，他会说，似乎所有的灵魂都只构成一个灵魂。普罗提诺的理智概念和柏拉图的理念或理式的王国相对应。但是，他把理念看成是上帝的理念，坚持认为在理智之外不存在这样的思想。实在的最高形式，是太一，它绝对在万物之上。

普罗提诺的太一学说，包括着对于后来思想十分重要的几个观

念。日常生活中,我们所认识的种种事物,全都是由不同的部分构成的。不过,因为太一是一,它没有不同的部分。它不能被分解为几个不同的构成要素。太一是完全自足的。它在任何方面都没有欠缺,也无需依存于其他事物而存在。因为,太一超越万有,人们不可能准确地描述太一。因此,普罗提诺使用了也许可以叫做否定神学的语言。所有的语言,都不足以描述超越语言的实在。在设法言说太一时,我们不得不这样言说,仿佛我们的语言是精确的,但我们必须认识到它不精确。甚至,我们不该把太一说成善。"在某种不同的意义上它是善,超越所有其他众善之上。"[22]

其他两种思想与普罗提诺的太一观有密切的关系。第一是他的神秘主义。这种神秘主义包括某种使灵魂幸福地与太一合一的跳跃。[23]第二是普罗提诺关于恶的观点。[24]在一个方面,它类似于奥古斯丁的看法。事实上,后者受到新柏拉图主义的影响。但在另一方面,它接近于诺斯替主义。就普罗提诺认为恶是非存在而言,意思为某种不是被创造的东西而是善的缺乏,他的思想和奥古斯丁类似。就物质代表创造过程的末端,在它里面没有善这一点,普罗提诺的思想看来接近诺斯替主义。

新柏拉图主义为古代世界给出了某种和基督教的解释相匹敌的关于实在的解释。这个事实本身是重要的。教会早期的批评家们可能把基督教信仰当作一种危险的迷信而予以拒绝。新柏拉图主义试图复兴和重申古典哲学,作为取代基督教信仰的可行选择。在扬布里柯(Iamblichus,约 250—约 325 年)的领导下,新柏拉图主义进一步获得了系统的阐述。在他那里,仪式巫术的因素成为一个特征。扬布里柯的老师波菲利,并不满足于仅仅发展某种替代性的哲学。他发动了到那时为止对基督教信仰的最可怕的思想攻击。直到奥古斯丁的几代基督教著作家,都发现有必要回应波菲利。

87

波菲利(Porphyry,约 233—约 305 年)[25]生长在地中海东部的推罗城。年轻时,他沿海滨一路前行到凯撒利亚,为了听奥利金的教诲。奥利金是最初三个世纪主要的基督教知识分子。这次经历结果令他很失望。他抱怨说:

> 奥利金，一位在希腊学问方面受过教育的希腊人，轻率地向野蛮人的鲁莽发起进攻；他直奔这个主题，到处兜售自己，卖弄他的文学技巧；他的生活方式是基督徒的，并且和律法相对立，但在他关于各种物质事物和神性的观念中，他充当的是希腊人的角色，将希腊的思想引入各种外来的寓言中。因为他总是陪伴柏拉图，熟悉毕达哥拉斯学派中优秀者……的著作；他也使用斯多葛学派查雷芒(Chaeremon)以及科努图斯(Cornutus)的著作。从这些人他学习比喻的解释，正如在希腊神秘事物里应用的那样，他将其用于犹太教著作。[26]

然后，波菲利去了雅典，后来又到罗马。他在罗马遇到普罗提诺，并欣然接受了他的学说。就在普罗提诺去世前不久，他去西西里撰写出他的许多哲学著作。到他生活的晚年，他又回到罗马，教学异常成功，学生中有扬布里柯。

波菲利对基督教的攻击分两路。一路大规模地批评奥利金等基督教的教师解释希伯来圣经的方法。这种批评出现在他的15卷论著《反对基督徒》中。该书现在已经遗失，但它的许多片断还保留在各种地方。另一路攻击是波菲利的《神谕中的哲学》(*Philosophy from Oracles*)这部三卷本著作。同样地，它不是对基督教的讨论，而是复述传统异教徒的宗教和对一位高高在上的上帝的信仰。用罗伯特·L·威尔肯的话说，波菲利的策略是"通过显明基督徒为着崇拜基督，已经放弃了对这位上帝的崇拜，从而切断基督教与希腊文化的联系"。[27]正是这种策略，使奥古斯丁感觉到有必要在波菲利死后的整整一个世纪来对他加以反驳。奥古斯丁认为，波菲利是"最有学问的哲学家"。不过，波菲利的论证是似是而非的。[28]

88

尽管新柏拉图主义最初对基督教抱有敌意，但在后来的一些基督教思想家看来，它似乎为阐明基督教教义提供了某种基础和框架。到5世纪中叶，还存在新柏拉图主义的两个主要流派。一个在亚历山大，变成了基督教的；另一个在雅典，是异教的。新柏拉图主义作为欧洲的一个主流哲学体系，持续到了13世纪。它开始衰落，部分是因着人们对亚里士多德的兴趣的复兴。但它的影响，一直到后来

很长一段时间都能感觉到。

两条基督教哲学路径

鉴于基督徒知识分子发现他们周围到处是彼此冲突的思想，他们看到自己处于两大对立的阵营，这并不令人吃惊。[29]一些人认同哲学并利用它，一些人称它属于魔鬼并坚决反对它。一个重要的因素帮助人们决定站在哪一个阵营，那就是哲学在人的信仰历程中所发挥的作用。

殉道者查士丁(约卒于 165 年)在探索上帝的时候，曾经转向哲学。[30]他首先尝试做一个斯多葛派的教师，但获得的帮助很少。然后，他转向一位逍遥学派的人，后者要求收费，查士丁得出结论：此人根本不是一位哲学家。有位毕达哥拉斯学派的教师，坚持认为他必须首先研究音乐、天文学和几何学。于是，查士丁找到一位柏拉图主义者。这个人把他引向了某种对种种非物质的事物的强烈感知。但是，柏拉图主义无法带他更上一层楼。最后，查士丁遇见一位老人，将圣经介绍给他，告诉他惟有祷告才能打开通向上帝之路。结果查士丁发现，基督教信仰，是“惟一可靠而有益的哲学”[31]。从此以后，查士丁开始教导基督教是所有真正哲学的顶峰。他继续穿着**大披肩**——哲学家的宽大外衣，论证希腊哲学是异教世界为基督的来临所做的预备。正是这个神圣之道或者逻各斯，一度光照了苏格拉底之类思想家，让他们看到异教的种种错误。其中，异教世界里那些按照这神圣的逻各斯来生活的人们，是无意识的基督徒。[32]

查士丁的逻各斯观念，为他企图理解基督的神性提供了各种概念工具。基督如何既是上帝又是人？上帝怎能依然是上帝又同时以人的样式存在于耶稣之中？查士丁回答说：当我们说一句话(逻各斯)以此表达我们的思想时，在某种意义上，这话就同我们分离。同时，它仍然是我们的话，没有减少在我们里面的思想的能力。[33]查士丁使用这种思想作为理解如下问题的一种模式：神的理性或话语如何能够呈现于耶稣基督中。神的理性或话语创造了万有(创世记 1 章；约翰福音 1 章)，呈现在人的理性思维中。他的要点概括在一段

文字中，在那里，他为基督徒由于拒绝古代世界的神祇而被指控为无神论辩护。查士丁写道："因为不仅在希腊人中，理性[逻各斯]通过苏格拉底成功地谴责了这些东西，而且在野蛮人(化外人)中它们也遭到了理性[或者道，逻各斯]本身的谴责。这理性，有形有体，成为人，被称作耶稣基督。"[34]

查士丁和护教家的逻各斯学说，在早期教会思想耶稣的身份、三位一体以及道成肉身教义的明确表述中，发挥了重要的作用。因着查士丁，这一学说牢牢地扎根于圣经的教导。它不是某种可以和圣经及教会的信仰分离的东西。它也不能越出它的范围。正如查士丁所相信的那样，如果神的理性被认为是活动在它所存在的任何地方，且与上帝不可分离，查士丁的思想就是有益的。这样，查士丁利用哲学思辨，乃是信仰寻求理解的例证。这种努力成为早期最优秀的教会和中世纪思想的特征。不过，假如一种思想离开它的语境而成为思辨的基础，那么，其结果会相反。这发生在阿里乌派之中。阿里乌派追随奥利金，认为道或者理性从某种角度说与上帝是分离的，因此是一种受造物或被创造的东西。对他们而言，化为肉身的道，是受造物中的一员；基督不可能被当作化为肉身的上帝来崇拜。

90

亚历山大学派的神学家克莱门特(约150—约215年)和奥利金(约185—约254年)，在对哲学的遵从方面，甚至走得更远。克莱门特的《杂记》(*Stromateis*)致力于证明：基督教的灵知，优越于其他任何形式的灵知。讨论过程中，克莱门特努力表明：希腊哲学广泛地借鉴了《旧约》先知们阐述的哲学。克莱门特和奥利金两人都吸收了斐洛的寓意解释圣经的方法。[35]他们的意图，不是要把基督教信仰转换成同时代的一种哲学形式，而是要揭示圣经文本的真意。奥利金论证说：正如人有体、魂、灵，圣经也是这样。和体对应的，是经文段落的字面意义。和灵①对应的，是它的道德意义。但是，其中最重要的，是属灵意义。因此，在字面的层面，两个瞎子在耶利哥得医治的故事(马太福音20:29—34)，是对他们医治的叙述。在道德的层面，它意味着，我们的眼睛必须通过上帝之道打开，我们必须从耶利哥城

① 原文为spirit，疑为soul，即魂。——译注

出来。在属灵的层面,这个故事教导说:两个乞丐是以色列和犹大,耶利哥代表世界。[36]

奥利金关于上帝、道成肉身、救赎的观点,在结合中期柏拉图主义与基督教会的教义方面乃是独树一帜的。[37]但它对于教会而言结果是灾难性的。奥利金坚持主张,在严格的意义上,惟有圣父是神。这便为4世纪阿里乌派的论争预备了基础。他对道成肉身的阐释,把柏拉图关于各种先在的灵魂观念同圣经关于堕落、道成肉身的教义统一起来。和柏拉图一样,奥利金相信灵魂的先在。除了一个之外,所有的灵魂都堕落了,并与人的身体联合,成为有罪的男人和女人。不过,有一个灵魂未曾堕落,这就是耶稣的灵魂,它以完美的爱与神圣逻各斯相合一。这一灵魂变成肉身就是耶稣基督。像柏拉图一样,奥利金相信,现世结束后,存在各种连续的净化。这导致他提出万有包括撒旦都将得救的普救论。奥利金的学说,是一种利用他那个时代的各样哲学工具来表达基督教信仰的尝试。它并没有解决各种难题,反而引出了系列的争论。结果,他在6世纪被定为异端。

91

和我们刚讨论的希腊教父相比,拉丁著作家德尔图良(约155—约220年)对哲学抱有显明的敌对态度。人类的各种学说,曾经都是“魔鬼的学说”。在一段后来成为谴责哲学的战斗号角的文字里,德尔图良质问道:

> 雅典和耶路撒冷有什么相干?学园与教会有什么相和之处?异教徒与基督徒有什么相干?我们的教导来源于“所罗门廊”。所罗门本人曾教导说:应当以“单纯的心”寻求耶和华。所有试图将斯多葛主义、柏拉图主义和辩证法与基督信仰混杂在一起的努力,都给我滚蛋!在拥有基督耶稣后,我们不需要出于好奇的争论;在享有福音后,我们不需要质疑!有了信仰,我们不要其他更多的信念。[38]

不过,如果我们细看,会发现德尔图良的言辞背后,有三个突出的事实。第一个事实是:德尔图良把哲学看成各种对立世界观的混合物。这些世界观,以非常不同于圣经启示的各种前提为基础。在

上段引文的后面，德尔图良观察到：灵魂会消亡的观点，来源于伊壁鸠鲁学派；物质等同于上帝的思想，来源于芝诺；而否定身体复活，源于各种哲学流派。如果在哲学和信仰之间给出选择，德尔图良会毫不犹豫地选择信仰。第二个突出的事实，是德尔图良确信"各类异教本身，受到哲学的怂恿"。他尤其谴责建立在柏拉图和亚里士多德之上的瓦伦廷的诺斯替主义。他认为，保罗在《歌罗西书》2章8节对于哲学的警告，源于保罗在雅典和哲学家们的接触。

但是，还有第三个事实，它源于德尔图良的著作，受到人们广泛的熟读。阐述基督教教义的时候，德尔图良本人也默默地使用各种哲学观念，尤其是斯多葛主义的观念。[39]有时，德尔图良会勉强承认，哲学家们不时曾说过和基督徒一样的东西。但是，每当有相似之时，他就采取如下的策略，称异教的思想家们从《旧约》窃取了这样的思想。塞内加经常站在真理一边，但一般情况下，哲学家们总是错谬的。[40]一位现代研究德尔图良的权威，把他看成是基督教的智者，犬儒主义反问法和修辞大师。这位大师说明了，"一个基督徒，可以将异教思想遗产带到他的新信仰中"。[41]

92

德尔图良对三位一体的阐释，结合了圣经的教义与世俗的思想。如同柏拉图的善的理式、亚里士多德的第一推动者，德尔图良的上帝超越一切变化。在德尔图良看来，上帝的无痛感性(impassibility)，即上帝不会受难的观点，是一个最重要的学说。[42]他可能承认，耶稣作为人而受难，但父神却超越所有的变化与苦难。耶稣身上神性的因素没有受难，受难的恰好是他的人性。为了说明他的观点，德尔图良给出了一个例证，我们今天会称之为生态学的例证。如果一条河受到污染，它会影响污染点以下的河段。但是，污染点以上的河流还是清洁的。所以，神性不会因耶稣作为人的种种受难而被改变。

西方教会拥有一些基本的神学词汇，这要归功于德尔图良。德尔图良以拉丁文重述查士丁和希腊护教家们的**逻各斯**学说。他这样做的时候，赋予神学一种新的精确性。他是最早使用"**位格**"(*persona*)和"**三位一体**"(*trinitas*)这些术语的人。[43]他使"**实体**"(*substantia*)这个词在神学中被广泛使用。在斯多葛派的思想中，这个术语指某种高度纯净的物质种类。[44]德尔图良会说：子"和父属于一个实

体”，子与圣灵是“父的实体的同伴”。[45]他还可能说：子由两个“实体”构成，就是神与人。[46]

在使用类似的术语时，德尔图良既在解决难题，又在创造难题。这些术语本身不是圣经上的，它们是从世俗世界吸收来的。在世俗世界，它们可以在哲学的语境中被使用，稍微带有不同的意义。德尔图良利用这些术语来表达他对基督教信仰真理的理解。它们把圣经不同部分里的叙述所隐含的意义，转化成他那个时代的语言。这种转化，意味着各种不同文本思想的综合，并用来自其他地方的术语来表达它们。这种过程的正当性在于如下的事实：这些文本本身既需要解释，又内含保证恰当解释的种种材料。通过这种手段，德尔图良达到了他对基督的神性和三位一体的理解。因此，它解决了如何思考这些问题的难题。不过，这样做的时候，它提出了新的问题：用圣经之外的语言来表达圣经真理，这是否合理。它引出的进一步问题是：德尔图良的种种答案，是否就是正确的？什么东西构成了阐述基督教教义的正当性？

93

德尔图良死后两百多年里，教会发现自己陷入如何表述基督教信仰的一系列争论之中。这种论争引发了多次的大公会议。这些普世性会议，确定了基督教是关于基督的神性和人性的信条。最后，教会和德尔图良走了同一条路。尼西亚公会议（325 年）确认的信条为：就基督的神性而言，他是与父“同质的”（consubstantial）。这个决定在卡尔西顿公会议（451 年）上得到修改和扩充。卡尔西顿公会议继续声称：论到子的人性，他也是与我们同质的。如果进一步探索这些问题，将会使我们远离主题，但有一点需要说明：德尔图良并没有发明这个难题，难题本来就在那里。只要有人追问他们应该怎么思考耶稣的属性，难题就会出现。只要想给出答案，我们就不得不进行言语转换。那又会引出各种哲学问题。

奥古斯丁

奥古斯丁（354—430 年）是历代最伟大的思想家之一。[47]他也是最有个人特色的思想家之一。奥古斯丁不适合那种企图把思想家的

个人生活尽量和他的思想分离开来的哲学模式。在奥古斯丁看来，生活与思想、哲学与神学，都是密不可分的。因此，我们将通过叙述他的生活来接近他的思想。

奥古斯丁出生在北非今天称为阿尔及利亚的这个地方。他的母亲是基督徒，父亲为异教徒。年轻的时候，他拒绝接受基督教。借着阅读西塞罗的著作，他感觉通向了寻求智慧的道路。在他最后成为基督徒之前，他走过一段漫长的、弯曲的精神之旅。他的种种难题，既是理智的，又是个人的。在理智的层面，他无法明白恶的存在如何能够与教会和圣经宣称的善的上帝相协调。奥古斯丁一度接受摩尼教的二元论教义。这种教义主张存在着两个终极原则。其中一个对善和灵魂负责，一个是恶，包括物质与身体的根源。在个人的层面，奥古斯丁受到性和其他种种情欲的支配，他发现不可能胜过这些情欲。当时，由于摩尼教允许他认为他本人不应对他的罪负责，他身上的某种东西才是罪魁祸首，摩尼教看来为罪提供了某种方便的解释。[48]

94

奥古斯丁一度在迦太基教书，但后来转到罗马、米兰，在那里成为修辞学教授(384 年)。到那时，他开始丧失对摩尼教的信心。学园的怀疑主义给他留下了深刻的印象。[49]但他也读到“柏拉图主义者的某些书籍”。这些书籍，是由马里乌斯·维克多里努斯(Marius Victorinus)翻译成拉丁文的。[50]其中可能包括普罗提诺的《九章集》。维克多里努斯曾经长期受到人们忽略，但他在西方思想史上扮演着重要的角色。他写过许多论文，负责把新柏拉图主义的著作和亚里士多德的一些著作翻译成拉丁文。因此，他成为希腊思想进入拉丁思想的桥梁。在晚年，维克多里努斯本人成为基督徒。他的神学著作为改造新柏拉图主义使之为基督教思想所用铺平了道路。

维克多里努斯的新柏拉图主义和基督教信仰深深地影响了奥古斯丁。新柏拉图主义使奥古斯丁确信两件事。[51]首先，使他确信，可能有并且事实上过去曾经有过某种精神的实在。其次，使他确信，恶的存在可能同创造论并不矛盾。奥古斯丁最终认识到，恶并不是一种肯定的、受造的、实在的事物。它是一种**丧失**(privation)或者缺乏(lack)。这时他的意思并不是要说，恶尽在心里，或者只是一种幻

影。它有某种实在。但是,它不是一个受造之物。例如,失明不是幻影。它是一种可怕的痛苦。同样地,它不是上帝创造的什么东西。失明是视力的缺乏。道德的恶的确是真实的。但是,它不是某种受造的实体。它通过人们选择和行动的方式而产生。它包括在人的意志中公义的缺乏。在提出关于恶的这种观点时,奥古斯丁并不企图对恶进行某种全面的说明。他所做的一切,只是要给出比摩尼教徒更实在的和令人信服的理由,正是这种理由使人承担起对他们的行动的责任。这种解释表明,世界上道德的和自然的恶的存在,与信仰一位良善的创造者并不矛盾。[52]

95

新柏拉图主义不是奥古斯丁精神之旅的终点。它更像一块通向信仰的垫脚石。因为,新柏拉图主义没有解决奥古斯丁个人道德上的各种难题。他对基督教的皈依,是通过米兰的安布罗斯(Ambrose)讲道,自己研究《新约》以及阅读维克多里努斯的忏悔录,埃及的安东尼的生平而引发的。他一度长期陷于混乱中,深受基督教思想真理的触动,被基督徒的生活方式所吸引,但还是不愿放弃他自己有问题的生活方式。在《忏悔录》中,奥古斯丁描述道:在他心里骚动翻腾的时候,他如何无意中听到一个小孩反复说:"拿起来读,拿起来读。"他打开使徒保罗的著作,偶然看到《罗马书》13 章 13—14 节:"行事为人要端正,……不可好色邪荡,不可争竞嫉妒;总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲。"他感觉到无需再读下去,"因为,读完这一节,顿觉有一道恬静的光芒射入我的心中,一切怀疑的阴霾都消失了。"[53]

387 年复活节,奥古斯丁接受安布罗斯为他举行的洗礼。第二年,他回到了非洲。391 年,他受神父职,4 年后成为一名主教。396 年,他继任希波主教圣职。当汪达尔人围攻希波城时,他去世了。奥古斯丁担任希波主教期间,结出了累累的硕果。他的著作,不但为后来的西方神学,而且为许多后来的哲学奠定了基础。奥古斯丁的《忏悔录》写于 397 至 401 年间,他创造了一种新的文体。书中的内容,并不只是一些编年史的事件,而是一本划时代的心理学和精神自我分析的著作。奥古斯丁竭力反驳摩尼教徒的著作,包括他的三卷本《论自由意志》(388—395 年),阐明了创造、恶和人的意志的学说。

这样的学说，是在曾经吸引了很多人信奉诺斯替主义和摩尼教的二元论的思想类型之外的一种更好的选择。奥古斯丁对教会里多纳徒派的大分裂的回应，为西方的教会论立下了典范。他关于帕拉纠主义主题的著作，澄清了恩典与自由意志问题中的关键性难题，这前无古人后少来者。[54]他写作了许多神学著作，包括他的主要著作《论三位一体》(399—419 年)。比起希腊教父们来，此书为思考三位一体提供了更好的范式。有人谴责是教会使罗马帝国不幸落入野蛮人手中，奥古斯丁的著作《上帝之城》(413—416 年)，便是对此的回答。该书从神圣世界与世俗世界之间的基本冲突的角度，既给出了某种历史的全景，又给出了一种历史的神学。 96

人们常说，天主教与新教都可以追溯到奥古斯丁。的确，天主教徒强调教会，新教徒着重白白的恩典，这些神学思想都能在他那里找到。但是，正如通常的情形一样，过度简单化将导致对它的歪曲。据此而假定天主教会没有恩典的概念，新教不关心教会，是荒谬的。不可否认的是，奥古斯丁对后来的思想产生了巨大的影响。这种影响也不只严格限于各种神学问题。奥古斯丁提出过一种时间理论，罗素断言这种理论胜过了此前的各种观点，比康德的主观理论要好得多。[55]奥古斯丁关于我们如何学习语言的阐释，为维特根斯坦的《哲学研究》提供了基点。[56]在回答怀疑主义的时候，奥古斯丁提出了某种先于笛卡尔的**我思故我在**的证明，他没有陷入通常和这种证明相关的陷阱之中。[57]

论到信仰、理性和上帝的存在，奥古斯丁提出了如下的立场：这种立场，通常和安瑟伦的公式 *credo ut intelligam* ——“我信是为了理解”相联系。这么说要冒年代误植的危险。因为在这个问题上，安瑟伦实际上只是在重复奥古斯丁的观念，正如他在其他各式各样的问题，包括著名的上帝存在的本体论证明一样。[58]奥古斯丁相信，信仰和理性属于一体，两者在获得知识方面都扮演着它们的角色。恰如他在一篇讲道词结束的时候所阐明的那样：“因为理解，所以你信我的话；因为信，所以你理解上帝的圣言(*Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei*)。”[59] 97

在一封信里，奥古斯丁更为详细地解释了这个论点。他在其中

的发现是:理性是上帝赐予的一种能力。正是理性,把人类和动物区别开来。奥古斯丁劝告说:“我们必须拒绝如此地信,而不接受或者寻求我们信的理由,因为,如果我们没有合理的心灵,我们根本就不可能相信。”他继续说:有一些事物关系到我们的得救,它们暂时超越了理性把握的范围。在这样的情况下,使信仰先于理性是合理的。谈到《以赛亚书》7 章 9 节先知的话语时,奥古斯丁说:

> 因此,先知合理地说:“如果你不信,你将不会理解”;所以,他毫不怀疑地在这两个事物之间做出区分,建议我们首先要信,以便能够理解我们所信仰的一切。然后,信仰先于理性,这是一种合理的要求,因为,如果这种要求是不合理的,那么,它就是违背理性的,上帝会禁止它。但是,如果信仰先于某一个依然无法被把握的伟大的理性是合理的,那么,证明这个真理的理性无论多么微小,它都是先于信仰的。[60]

对于奥古斯丁而言,上帝的知识是一种基本的直觉的感知。但是,这种知识与经验是相容的,它通过对事物本性的理性反思来确定。通过他的圣言来言说的上帝,也是受造物所证实的上帝。因为,受造物的有限会证明造物主的存在。[61]人的有限存在呼求上帝;它最终要求神学上的解释。

一次复活节讲道中,奥古斯丁描述了这种哲学的追寻。这种追寻最后是对赐福真理——一种将使人的生活真正蒙受祝福的真理的追寻。对真理的渴求,远胜过表达理智的好奇心,尽管有时它不会超出那个层面。在人类的心灵深处,寻求某种超越于物质世界背后的实在,驱使着人类。这种寻求是为了满足全人的需要。但是这里,人的罪性又一次常常阻碍人,致使他们在那些最终无法满足的事物中追求满足。反思世界中各种美的事物,促使人提出这样的问题:“谁能创造这些美的事物,除非他就是不变的美?”反思人作为身体和灵魂的本性,把哲学家们引向了“上帝的知识。这乃是借着他创造的诸种事物”[62]。

98

然而,不荣耀上帝的哲学是无益的。哲学需要某种超越自身的

实在；哲学关于身体和灵魂的各种概念，需要根据复活的福音来修正。奥古斯丁认为：哲学的反思，可以修正种种错误的概念，引导人把握真理，利于澄清信仰。但是，哲学不是信仰的替代物，理性的反思不是直观上帝的替代物。因为，正是对上帝作为爱的理解，才改变了人的生命，才能够满足我们最深的需要。

和所有哲学家一样，奥古斯丁是他的时代之子。他使用了他那个时代的概念工具。他尤其深受柏拉图主义与新柏拉图主义的影响。不过，奥古斯丁从来都不只是一个柏拉图主义者。很多世纪以后，托马斯·阿奎那说："奥古斯丁沉浸在柏拉图主义者的学说中，每当他发现在他们的陈述中有任何与信仰一致的地方，他就接受它；当发现敌对的地方，他就修正它。"[63]奥古斯丁的灵魂观，继承了柏拉图主义的传统，但他拒斥了灵魂先在和轮回的学说。他的心理学分析，远超过柏拉图主义的任何内容。奥古斯丁关于超越的精神实在的观点，据说也和柏拉图有着各样密切的联系，但奥古斯丁的进路，并不是企图把基督教神学的大厦建立在柏拉图主义或者新柏拉图主义的基础上。从严格的意义上讲，他的著作中很少称得上哲学著作。哲学思想最多只是寻求表达真理——奥古斯丁关于实在的精神景象的真理——的诸种途径。

奥古斯丁承认："并非所有称为哲学家的人，都爱真智慧。"因为，真智慧是对上帝的爱。"现在，正如真理和圣经所证实的那样，如果上帝是智慧，那么，真正的哲学家就是爱上帝的人。"[64]任何与上帝无关的实在观，都是不完全的，而且是有欠缺的。只有抱着如此确信的人，才会拥有这样的观点。这种观点与奥古斯丁关于人的存在观相呼应。正如奥古斯丁在《忏悔录》的开头所说的那样："你创造我们是为了你自己，我们的心若不安息在你怀中，便永无安宁。"[65]作为受造物，我们来自于上帝，并且，所有生命的目的都指向上帝。对于奥古斯丁和他后面的中世纪基督教思想而言，这种确信是基本的。

99

附 言

罗伯特·L·威尔肯对罗马世界的异教与基督教的观察十分敏

锐。他曾经指出，自从启蒙运动以来，人们一直流行把基督教和古典文化对立起来。但是，威尔肯继续指出，对基督教的攻击有些奇怪的地方，因为基督教被认为是以信仰取代了理性。在威尔肯看来，对这种观点最好的反驳，是异教徒与基督徒之间持续进行的对话。在早期，鉴于基督教对异教的拒绝，人们把基督教看成是一种迷信与无神论的形式。但是，一旦基督教的护教家们行动起来，异教和基督教的知识分子发现他们都在同样的跑马场上表演。双方都诉诸理性，使用理性，以便捍卫他们的世界观。这些世界观最终都是宗教性的。威尔肯评论说："没有人会阅读塞尔修斯的《真的学说》和奥利金的《驳塞尔修斯》后，抱着如下的印象离开：塞尔修斯，一位异教哲学家，诉诸理性和论证；相反，奥利金把他的论点建立在信仰和权威之上。异教徒最怨恨的事情之一，是基督教思想家们采纳了希腊的各种思想和思考方法来阐述基督教的教义。波菲利说奥利金'扮演了希腊人的角色'，塞尔修斯抱怨基督徒采用了隐喻的技巧——一种希腊理性的成就，来解释希伯来和基督教的圣经。的确，人们可以合理地认为，古代的异教与基督信仰之间的论争，实际上是两种宗教观的冲突。"[66] 如果异教哲学最终是宗教性的，那么，基督教思想则变得越来越哲学化。哲学如同语言。它过去是思想的中介。它为朋友和敌人都一样提供了表达思想与传播这些思想的涵义的手段。基督教从来不只是一种哲学。但是，从现在开始，哲学以这种或者那种形式将要停留下来，充当一种探索基督教信仰的意义与真理的手段。

第七章　早期中世纪哲学

101

我们将在下面两章考察的这段时期，以15世纪为终点[1]，它把我们带到中世纪的末期与经院哲学的终结。虽然基督教在政治上一度受到伊斯兰的威胁、在知性上面临伊斯兰和犹太哲学家们的挑战，但迄今在欧洲它一直长期被确定为大多数人的宗教。我们将考察这种挑战以及基督教思想家们及时地做出回应的方式。在我们开始综览这部分之前，对**中世纪**和**经院哲学**这两个术语做一点说明是有价值的。

变化着的基督教世界

中世纪一词，涵盖了从5世纪的奥古斯丁时代直到15世纪末的时期。奥古斯丁本人应当被当作最后一位早期教父还是第一位中世纪思想家，这是可讨论的。它不是我在这里试图回答的问题。也许，更重要之处在于，奥古斯丁尽管未能活着目睹西罗马帝国在476年的灭亡，但他已经见证了罗马帝国的崩溃。在政治上和思想上这是一段过渡时期。在后一方面，奥古斯丁本人曾是变化的重要催化剂。中世纪(medium aevum)这个概念，在这段时期本身快要结束时就已经出现了。它出现在意大利人文主义历史学家弗拉维奥·比温多(Flavio Biondo，1392—1363年)的著作中，在他死后不久成为固定用法。弗拉维奥·比温多使用这个术语来描述从古代世界结束(他把时间追溯到410年罗马遭洗劫)到意大利文艺复兴之间的1000年。同时，人们曾经把中世纪看作是一个停滞的时代。这个时代，阻挡了一切真正的进步，直到被文艺复兴和宗教改革所取代。今天人们广泛认为，中世纪是人类历史上最富饶的时期之一。中世纪留下了丰富的遗产，也制定了后来世代的发展议程。

102

经院哲学一词常常被当作与中世纪思想大致对等的术语。然

而，严格地说，经院哲学指中世纪学校的教育传统。[2] 在广义上，这种传统用的是中世纪的方法，即把哲学和神学思辨相结合，以便达到对基督教教义更深的理解。奥古斯丁和波依修斯为经院哲学奠定了基础。在某种意义上，奥古斯丁由于坚持在研究基督教教义时需要辩证法，为经院哲学设定了议程。在奥古斯丁看来，“信仰不过是认同地思考”。奥古斯丁否认那种将信仰与理性分离开的敬虔。另一方面，他相信，从我们自己出发，然后借助论及上帝来补充我们的思考，这同样是错误的。为了认识上帝，我们必须反思上帝给予我们的一切。我们认识一个对象的方式，取决于这个对象的本性。我们认识上帝的方式，由上帝自己的本性所决定。要认识永生的上帝，我们需要信仰并借助我们的理性来做出回应。奥古斯丁本人对此做了如下的概括：

> 凡是被信仰的事物，都应当在先于思想发生后被信仰，这是必然的；尽管甚至信仰本身，都只不过是认同地思考。因为并不是每个人思考就会信仰，许多人思考为的是不信；除非每个人信仰、思考，——既在信仰中思考，又在思考中信仰。[3]

在采取这种立场的时候，奥古斯丁正在为安瑟伦的公式——“我信是为了理解”(*credo ut intelligam*)立定基础。[4] 或者换句话说，安瑟伦著名的公式，在本质上是对奥古斯丁立场的一种重述。[5] 波依修斯和他的继承者们进一步推动了经院哲学向前发展。他们形成了**七艺**(Seven Liberal Arts)的概念，作为世俗和神圣学问的基础。这七门学科，后来被分为两组。**三学科**(*Trivium*)由三门基础的艺能即文法、修辞、逻辑组成。**四门学科**(*Quadrivium*)由算术、音乐、几何学、天文学构成。这种研究课题的选择，明显和前基督教哲学有着密切的关系。毫无疑问，它有助于哲学上的更高精确性。但是，它对各种自然科学的忽视，也导致在某些显而易见的领域缺乏进展。

103

11、12世纪更成熟的经院哲学主张，理性既有权利又有责任探究各种启示真理。这不是说理性和哲学为建立上帝已经启示的真理提供了某种独立的基础。毋宁说，理解上帝启示给我们的真理，这是

荣耀上帝的一种方式。成熟时期的经院哲学的一个特征，是**问题辩难**(*quaestio*)技巧的应用。这种方法首先是要提出一个问题，再根据各种各样的权威和从前的思想家们言说过的一切，考察它的不同侧面。这样的问题，借着哲学地反思被接受的信仰真理，来加以分析和解答。该方法具有一定程度的严密性。有时，在其他讨论方法中缺乏这种严密性。它要求反对意见被陈述和回答。

中世纪早期，学问的中心一直存在于修道院和大教堂的学校里。12世纪后半叶，从这些学校里面产生了后来被称为大学的事物雏形。大学最初都是宗教的和基督教的。[6] 起初，一个关键的因素在于，基督教的神职学者们，要求有权设定课程和各种教育条件、允许教师们独立于各种世俗的和地方的权力机构。13世纪早期，在意大利的各类大学出现后不久，巴黎和牛津的大学雨后春笋般地建立起来。这个时代的人们，对亚里士多德的著作产生了崭新的兴趣。亚里士多德的思想在根本上影响了像托马斯·阿奎那这样的人着手从事神学的方式。各个大学里，出现两种类型的教育。一是讲座，最初并不只是在课堂上传授某种教训式的演讲。讲座也包括对一个指定教科书的预备阅读。这种教科书附有关于某些晦涩段落的说明。也许，更重要的是**问题辩难**，或者是辩论。其中，在教师解答之前，各种难题由学生们和教师按照一种固定的形式进行辩论。在某些节日，各个大学举办公开的辩论。此外，还有开放的辩论，即著名的*Quodlibital*，该词源于拉丁语*quodlibet*，意思为"无论什么"的辩论。 104
其中，学者们就当天出现的问题进行热烈的辩论。这些大学的兴起，开创了一个新纪元。

靠着教会的种种权威，它们作为真理的仲裁者赢得了与日俱增的名声。起初，大学属于教会，并且服务于教会。哲学服务于神学，而神学是各种科学的王后。学者们是修道士和托钵僧。他们认信基督教信仰，对教会保持忠诚。但是，伴随着大学的问世，人类无意识地向后来几个世纪导致信仰与知识相分离的进程迈出了一步。由于现代大学的世俗化，信仰成为教会的管辖范围，而知识成为大学的管辖范围。

波依修斯和过渡时代

罗马帝国的衰亡带来古典文化的衰落。一度从不列颠延伸到北非、从西班牙到耶路撒冷圣地的统一帝国，现在分裂为互不相干的国家。政治的分离，引起的是文化和思想上的破碎。但是，从5世纪到11世纪的所谓黑暗时代，并不是一个完全黑暗愚昧的时代。过去知识上的种种传统，依然在欧洲各个修道院中保持着活力。修道院成了一种新的文化和学问的中心。

在古典的过去和中世纪之间架起一座桥梁的人物，是罗马的哲学家—政治家波依修斯(约480—524年)。[7] 波依修斯是意大利东哥特人(Ostrogoths)的国王狄奥多里克(Theodoric)手下的一位高官。他年轻的时候被派往雅典。在那里，他取得了和亚里士多德主义、新柏拉图主义和斯多葛主义的信奉者们的联系。回来后，他晋升到作为这位国王的朋友与顾问的位置。在波依修斯从政期间，他寻找时间把亚里士多德关于逻辑学的一些著作，以及属于亚里士多德传统的其他思想家们的著作翻译成拉丁文。他也写作各种哲学评注，例如有一篇论文《论圣三位一体》和关于基督论的文章。他为后者取名为《驳优迪克主义者和聂斯脱利教派之书卷》(*Book against Eutyches and Nestorius*)。正当风华正茂的时候，他与狄奥多里克发生了冲突。狄奥多里克本人是一名阿里乌派信徒。波依修斯被指责为背叛，也许还被怀疑玩占星术。囚禁期间，波依修斯写成他最著名的著作《哲学的慰藉》。他最终被斩首。

105

我们早已注意到下面的事实：中世纪**四门学科**的教育概念，受惠于波依修斯的教育理论。现在，人们认识到波依修斯是一位伟大的逻辑学研究者。但是，他的著作存在着大量谜团。其中包括他的不同著作的真实性问题。另一个问题是，他的一些著作是否曾经遗失，后来在中世纪又被重新发现。不过，也许所有问题中最迷人的是：为什么波依修斯在他的伟大著作《哲学的慰藉》中没有明确提及基督教。在随后的几个世纪里，这部著作在学问界中流传。它被阿尔弗雷德(Alfred)国王翻译成盎格鲁—撒克逊文。它描述了灵魂如何通

过哲学获得直观上帝的知识。

《哲学的慰藉》给出了波依修斯在监狱里的一幅图画。波依修斯充满自怜，哲学拟人化前来拜访单人牢房中的他。在给予波依修斯证明他无辜的机会后，哲学责备他谴责命运拿走了她赐予的各样礼物。因为生活中物质上的礼物，人们不可能长久或者单纯地享受它们。智慧的人不会看重它们。然后，哲学说，在人类寻求这个世界局部的、有缺陷的善的过程中，尽管他们受到无知的误导，他们实际上是在寻求**至善**。这至善可以等同于上帝。

到了书的末尾，哲学讨论命运、天意和神的预知。正如在亚里士多德主义、新柏拉图主义中那样，这个宇宙被看作是一种因果关系的连结。诸种偶然的事件，实际上是以前的互不相干的各种原因与结果的相合。命运就是因果链。但是，命运在神意的掌控之下，而神意为着至善安排万有。至于神的预知，波依修斯发现上帝存在于时间的过程之外。因此，那些向我们显现为过去、现在、未来的东西，上帝是可以在当下知道的，仿佛它是发生在现在的一个事件。

一些学者认为：波依修斯丧失宗教信仰，转向柏拉图的哲学寻求安慰，也许是因为在他需要的时候缺少教会的支持。另一方面，这本著作不提倡回到异教。它显示出许多和奥古斯丁的哲学路径相似的地方。或许亨利·查德威克（Henry Chadwick）所做的判断是最恰当的。查德威克说："《哲学的慰藉》是一位柏拉图主义者撰写的著作，作者也是一位基督徒，但它不是一部基督教的著作。"[8]

106

波依修斯的各种思想，引起中世纪的大思想家们包括阿奎那的注目。他对 11、12 世纪的影响仅次于奥古斯丁。但是，他的魅力没有持续很久。他的思想方式对于宗教改革后的理性主义者们和经验主义者们没有吸引力。从基督教的立场看，他的思想与奥古斯丁信仰的丰富性和神学的洞见无法相提并论。

伪狄奥尼修斯

波依修斯在 6 世纪的同时代人，是今天被称为伪狄奥尼修斯（又译托名丢尼修）的著作家。[9] 中世纪的人把他当作亚略巴古人狄奥尼

修斯，此人是使徒保罗的门徒(使徒行传 17:34)。现在，人们确知他属于拜占廷的世界，可能生活在叙利亚。他的著作中流传下来的，有《神秘神学》、《天阶体系》、《教阶体系》和《圣名》。他的书信提出了一个体系，这个体系把神学和新柏拉图主义结合起来。

在奥古斯丁那里，上帝是一切沉思的中心。但是，托名狄奥尼修斯的路径方法，既是肯定的又是否定的。肯定的方法，称作 *cataphatic*——希腊语为 *kataphatikē*，意思是积极的或者肯定的。上帝作为万物的动力因，是能够被认识的最高的事物。达到那样的程度，人就能够通过研究上帝的各种受造物，把一切所知的完美归因于上帝。但是，上帝是超验的，因此，一个人攀登得越高，他越必须使用否定的方法。这种否定的方法，即 *apophatic method*，希腊文为 *apophatikē*，意思为否定的。按照肯定的方法，上帝可以称为善、存在、光或者一。因为，上帝像世界之中的存在者一样是带有物理属性的存在者，否定的方法必须取而代之。从这种观点来看，上帝应当被称为非存在。关于上帝的最高知识，是一种神秘的无知。托名狄奥尼修斯为中世纪许多后继者描绘出实在的各种精细等级表铺平了道路。他的思想经由约翰·司各脱·伊里杰纳(John Scotus Erigena，约 810—约 877 年)的翻译，影响了西方世界。他的神秘主义鼓舞了其他许多人企图描绘灵魂向着上帝的神秘上升。

107

唯实论与唯名论

同时，从古典希腊哲学继承而来的各种难题和世界观，继续在引发富有哲学精神的人思考。约翰·菲洛波努斯(John Philoponus，约 475—约 565 年)[10]，攻击亚里士多德主义者世界是永恒的观点。不过，中世纪激起人们争论时间最长的问题，是共相问题。[11] 这个问题至少可以追溯到柏拉图的理式理论。它和各种抽象而普遍的概念与诸种个别的事物之间的关系有关。这些抽象而普遍的概念，存在于我们心中。例如，一棵松树的观念和一棵生长在森林中的个别松树的关系是什么？围绕这个问题，出现了两种极端的观点。唯实论者追随柏拉图，坚持认为共相是各种事物或者实在，拉丁文中为 *res*，

它们带有某种真实的存在性，无需把自己具体化于其中的种种个体或殊相(particulars)。唯实论的一种极端形式，活跃于9到12世纪。唯实论的支持者中，有约翰·司各脱·伊里杰纳，安瑟伦和香博(Champeaux)的威廉。对立的极端，是唯名论。唯名论回答说，共相只是名称——拉丁文为*nomina*。离开在人的心里的构成，它们没有客观的存在。个体是惟一存在的实体。唯名论在14世纪的奥卡姆的威廉和15世纪的加布里埃尔·比尔(Gabriel Biel)那里达到顶峰。在他们的手中，唯名论几乎把宗教完全从理性的领域驱逐出去，使它超越理性的理解成为信仰的事情。

唯实论和唯名论两个极端，结果都不是令人满意的。唯实论以其最严格的形式，提出了两种分离的实体——抽象的共相世界和具体的个别对象的世界。但是，另一极端的唯名论者否定离开我们思想而存在着种种共同的特性，这种选择甚至更糟。在这两种极端之间，一种更温和的唯名论形式，是由彼得·阿伯拉尔(1079—1142年)提出来的。尽管他批判共相分离存在的观念，不过，他认为，在各种特殊事物中存在的相似性为确定知识而使用共相给出了正当性。[12]托马斯·阿奎那和邓·司各脱支持某种温和的唯实论。这种温和的唯实论拒绝如下的观点：共相离开种种个别的实体而存在；其赞同的观点为：它们的确存在，但只是在各种现实的实体中。 108

伊斯兰教和犹太教的哲学

基督教教会不是古典哲学遗产惟一的继承人。伊斯兰教和犹太教的思想都受到古代哲学研究的影响。其结果就它们本身而言是重要的，它们相反也为基督教思想家回应希腊思想的挑战提供了某种新鲜的动力。学者们已经把希腊思想引入到伊斯兰教和犹太教的思想领域。

随着伊斯兰教不断征服欧洲地区，伊斯兰教最终接触到希腊哲学。[13]许多被征服的民族在文化上都是希腊的。最初，他们吸收了流行哲学的种种因素。到8世纪，许多伊斯兰教学者着手把各种希腊的著作文本翻译成阿拉伯文。其主要的动机是对希腊医学著作的兴

趣。伊斯兰教的统治者对健康的关心促进了这样的兴趣。但经过一定的时间，亚里士多德重要的著作也被翻译了。

希腊著作对早期伊斯兰教思想冲击最大的，是所谓的《亚里士多德神学》。不管其名称如何，它与其说是亚里士多德主义的，不如说更是新柏拉图主义的著作。伊斯兰教哲学的创立者，为阿耳法拉比(al-Fārābī 870—950 年)。据说他著有一百多种著作，尽管一部分以拉丁文的翻译本保留下来，但其中大部分已经佚失了。他写过关于亚里士多德的评注，也深受柏拉图《理想国》的影响。他留传下来的主要著作，是一部关于《柏拉图和亚里士多德的哲学》的评注。[14]

在西方基督徒看来，两位最重要的伊斯兰教哲学家为伊本·西那(Ibn Sīnā)和伊本·路西德(Ibn Rushd)。伊本·西那(980—1037 年)，西方人更熟悉的名字是阿维森纳，他对医学和哲学都做出了重大的贡献。他叙述了自己如何 40 次阅读亚里士多德的《形而上学》而未理解它，直到偶遇阿耳法拉比的一部注释。他自己的哲学吸收了亚里士多德主义和新柏拉图主义。他应用它们来解释伊斯兰教对上帝的理解。他追随亚里士多德，宣扬说：上帝是世界所依赖的惟一必然的存在。但是，像新柏拉图主义一样，他主张存在着从上帝开始的流溢的等级。其中最重要的，是“主动的理智”。他把它看作是在柏拉图的理念世界里的一个实体。“被动的理智”即作为个体的人的心智。这种心智，通过接触“主动的理智”而获得理念。

伊本·路西德(1126—1198 年)，西方人又称他为阿威罗伊。他出生在西班牙科尔多瓦的一个伊斯兰教家庭。他作为法官和医生，服务于国王哈里发。他对亚里士多德的评注，为他赢得了“注释家”的称誉。他把亚里士多德尊为所有时代最伟大的天才。不过，和其他阿拉伯哲学家一样，他自己的思想显示出新柏拉图主义的种种痕迹。与亚里士多德相同，他将上帝看作是第一推动者。上帝完全和世界分离，并无护理性和指导性的作用。在上帝和人类之间，是一系列的理智存在。在他的其他学说中，有物质的永恒和一性论(monophysism)的学说，其观点为，所有的人都分享一个单一的理智。他不承认个人的不朽。他为常人保留着对《古兰经》的字面解释，而他自己的解释却是寓意式的。在他死后的那个世纪，阿威罗伊

的各种理论引起了最主要的基督教学者们的注意。和托马斯·阿奎那一样，大阿尔伯特撰书攻击他的理智观。研究亚里士多德已经成为巴黎大学课程的一部分。但亚里士多德的权威解释家们却是伊斯兰教哲学家。大阿尔伯特和托马斯·阿奎那涉及理智的著作出现得太迟，未能阻止布拉邦特的西格尔(Siger of Brabant)和其他人信奉基督教和阿威罗伊主义思想的某种混合物。1270 年，巴黎主教史蒂芬·汤皮厄(Stephen Tempier)以 13 个命题颁布谴责阿威罗伊主义的命令。在被谴责的命题中有："所有人的理智都是一个而且在数量上相同"(#1)；"世界是永恒的"(#5)；"上帝不会把永恒或者不朽性赐予一个会朽坏的或者死亡的事物"(#13)。[15]

在犹太教内部，有两种哲学潮流需要注意：犹太教的神秘哲学(the Cabala)和犹太教对希腊哲学的适应。[16]犹太教的神秘哲学，更精确的名字也许是 Kabbalah，这个名词源自希伯来语中"传统"一词。它是一种犹太神秘主义形式，其根源可以追溯到波斯的思想、新柏拉图主义、新毕达哥拉斯主义、诺斯替主义，不用说还有一些基督教的影响，以及对伊斯兰教的借鉴。上帝在他的本质上是不可知的。在上帝和世界之间，是一系列的流溢。因为，所有的实体，都是从上帝流溢而来的，所以，犹太教的神秘哲学是泛神论的。各种流溢，作为回归上帝心智的一条路线而发挥作用。犹太教的神秘哲学把沉思和犹太教的敬虔结合起来。这种思潮的主要作品中，有《敬虔者之书》(*Sefer Hasidim*)和《光荣书卷》(*Sefer Ha-Zohar*)。现代的犹太敬虔运动，以哈西德主义(Hasidism)而闻名，在根源上是犹太教的神秘哲学。

110

中世纪犹太教对希腊哲学的吸收，主要发生在阿拉伯人统治下的西班牙。这些犹太哲学家们受惠于他们的伊斯兰同胞。但是，存在着一个主要的差别。伊斯兰的思想家们对哲学的全部领域感兴趣；相反，犹太哲学家们首先关注的是宗教哲学。他们最著名的代表，是摩西·本·迈蒙(1135—1204 年)。他在拉丁著作家中叫迈蒙尼德(Maimonides)，在犹太著作家中叫朗巴姆(Rambam)——源于摩西·本·迈蒙拉比(Rabbi Moses ben Maimon)前面字母形成的几个辅音。[17]迈蒙尼德出生在科尔多瓦，是一位著名学者的儿子。由

于一个极端穆斯林教派发动的宗教迫害，导致他的父辈举家逃往北非。最后，这个家族定居埃及。在那里，迈蒙尼德成为一名宫廷医生和犹太社团的领袖。迈蒙尼德的著作涉及的范围，包括用阿拉伯文和希伯来文写的对密什拿(Mishnah)的注释，一篇逻辑学的论文，几部医学著作和一些神学著作。他的主要著作为《迷途指津》(1190年)。

令人迷惑的问题是犹太人未曾询问上帝的存在，而是以神人同形同性论的方式来思考上帝。迈蒙尼德特别吸收了亚里士多德的思想，在犹太信仰和理性的各种发现之间进行某种综合。这部书分为三大部分。第一部分讨论上帝的观念；第二部分讨论上帝的存在、世界在时间中的被创造和预言；第三部分讨论恶的难题、世界的终结、护理及上帝的知识。关于上帝的存在，迈蒙尼德提出四个方面的重要证明。[18]前面两个证明第一推动者的存在。第三个证明，是宇宙论证明的一种形式，证明从万物的存在到作为它们的原因的某种必然的存在者。第四个证明，根据亚里士多德对潜能与现实的区分，论证有一个存在者存在，他是完全现实的，并且他经常导致从潜能向现实的转换。虽然迈蒙尼德相信上帝的存在能够被证明，但这并不意味着由此可以得出结论：我们对上帝的本质会有任何肯定的知识。我们只有通过认识上帝不是什么，才能达到上帝。《迷途指津》是用阿拉伯文写成的，在迈蒙尼德生前就被译成希伯来文。他去世后十年里，诞生了拉丁文版本。因此，西方世界的基督教神学家们可得到并利用他的思想。他对犹太圣经教义与亚里士多德的综合，成为托马斯·阿奎那的一个楷模和指南。托马斯·阿奎那本人对上帝存在的所谓五项论证，乃是步迈蒙尼德的后尘，甚至有时使用同样的措词[19]，尽管要简约得多。

111

安瑟伦和早期中世纪哲学

如果我们回头看看11世纪，我们会遇到一位思想家。人们一般认为，他对上帝存在的证明是错误的，但直到现在，它仍然继续使哲学家们着迷。本体论证明是由安瑟伦提出的，尽管他本人并没有这

么称呼它。[20]安瑟伦(约1033—1109年),在血统上是一位意大利人。他来到英国担任坎特伯雷大主教,是诺曼底人对英格兰军事征服的产物之一。在朗弗兰克(Lanfranc)成为坎特伯雷大主教后,他成功接替朗弗兰克作为诺曼底柏克修道院院长的职务。朗弗兰克死后,他又继任他的大主教职务。人们公认,安瑟伦是拥有坎特伯雷主教圣职地位的真正伟人之一。他也是在奥古斯丁和托马斯·阿奎那之间最伟大的基督教思想家。他的著作,从逻辑学论文到《上帝为何变成人》中阐明赎罪的神圣内在逻辑的文字,内容十分广泛。[21]临终之时,他表达了如下的希望:他应当活得更久,以便解决人的灵魂的起源问题,因为他担心在他死后没有人能够解决这个问题。[22]他的希望没有实现。在棕枝主日,他听着福音书中基督受难的故事,在信心中平安地离世。

安瑟伦继承了奥古斯丁和柏拉图的实在论传统。和其他的中世纪思想家一样,他没有严格区分哲学与神学。对他而言,神学即探索受造的实在背后的神圣逻辑和上帝的作为。他站在基督教信仰的立场这样做。他的路径方法,不是从他能够得出的推论中到处寻找证据,而是要努力渗入神圣的逻辑。这种逻辑是基督教会关于各样事物的观点的基础。

112

他第一篇系统的论文《独白》,是在他31岁时写成的。其中,安瑟伦提出了一系列关于上帝存在的证明。安瑟伦从各种存在者存在这个事实出发,探讨了存在者的等级的观念,演绎出一个最高的、必然的存在者。[23]但是,著名的本体论证明首次出现在简短的《论证》中,在第二、三、四章里面,它被陈述了四次。各种不同的证明形式是否全都一样,它们是否内含同样的瑕疵,这成为哲学家们激烈争论的问题。过去,人们一直假定,第二章的证明形式是基本的形式。此外,人们严重忽略了这个证明的语境——实际上是一段祷告词。结果造成把这个证明当作从上帝的抽象概念推出上帝的存在的一种尝试。下面,我将试图陈述安瑟伦第一种形式的证明。然后,我会讨论人们理解这种证明的一些方式。最后,我努力把它放在安瑟伦思想的更广阔的背景中,再做出我自己的一些评论。

不像他前后的许多其他哲学,安瑟伦的证明乃是在祷告的语境

中提出来的。事实上,有两次祷告。首先,第一章的祷文为整个著作提供了统领全篇的语境。安瑟伦向上帝呼求:“让我在爱你中找到你;让我在找到你时爱你。”他继续说:他并不求理解处于威严高处的上帝,因为他的理解力将不足以完成该使命。但是,他渴望理解一定程度的上帝真理,那个为他所信所爱的真理。“因为我绝不是理解了才能信仰,而是信仰了才能理解(*credo ut intelligam*)。因为我甚至相信这一点:除非我信仰,否则我绝不能理解。”[24] 换言之,安瑟伦的立场,不是怀疑或者不可知论者中立的立场。毋宁说,他是在追随奥古斯丁的脚步,以求理解他所信的对象的真理。

本体论证明本身是由第二段祷告引入的。“主啊,你赐予信仰以理解力,所以我请求你,能在你认为最佳的范围内,让我理解你像我们所信的那样存在着,并且,你就是我们所信仰的存在。”这段祷告立即把我们引向一种信仰的告白,它内含着对上帝的一个定义,或者更准确地说,是一个名称:“的确,我们相信你就是一个可以设想的无与伦比的存在者。”整个证明触及的就是这个上帝的名称。此时,安瑟伦回想起《诗篇》14 篇 1 节和 53 篇 1 节的陈述:愚顽人心里说没有上帝。愚顽人这样说,在逻辑上怎么可能?安瑟伦的证明,寻求给出某种答案。

正如安瑟伦在《论证》第二章中所陈述的那样,这个证明里有三个基本的步骤。第一步,安瑟伦说,愚顽人当然理解他所听到的对象。第二步,安瑟伦对理解一个心中的概念和理解这个概念实际上存在之间做出区别。安瑟伦举了一个画家的例子来说明:他要着手画画的时候,他心中便有了一幅画的形象。在画完这幅画后,画家不仅心中有画的形象,而且他也知道这形象实际上存在于那幅绘画中。纵然愚顽人在心里会说没有上帝存在,但他至少必须在心里和理智中有上帝的概念。第三步,安瑟伦把心里的概念和存在于现实的概念相对照。如果说“被设想为无与伦比的东西只存在于理智中,那么,被设想为无与伦比的东西与被设想为可与之比较的东西就是相同的了!”但是,这根本是不可能的。因为,存在于现实中的东西要比只是存在于理智中的东西伟大。“因此,毫无疑问,某个被设想为无与伦比的东西,既存在于理智中,又存在于现实中。”

面对这种突然的结论，现代的读者可能会觉得：他一直在听一位讲话很快的汽车推销员说话。从安瑟伦的时代直到现在，许多读者都发自肺腑地产生了同样的感觉：总有什么地方错了。究竟是何种把戏妨碍读者发现这致命的错误？安瑟伦的同时代人、法国图尔斯附近马牟蒂耶(Marmoutier)修道院的僧侣高尼罗(Gaunilo)认为，他已经发现了这种缺陷，并撰文答复《为愚人辩》。其中，高尼罗说，他能够想像一座完美的迷失岛，但这并不意味着说这样的岛屿实际上存在。安瑟伦著文回应高尼罗的反驳，只是简单地回答这种异议。在上帝是完美的意义上，完美的岛屿并不是完美的。安瑟伦的证明仅仅适合于上帝。一座完美的岛屿，并不是那个可以设想的无与伦比的东西，因此，这个证明不能用于岛屿。它只适用于上帝。[25]

114

从那时直到现在，关于安瑟伦的证明的优点，哲学家们的看法一直存在分歧。一些人，如笛卡尔[26]、莱布尼兹[27]，对这个证明重新加以阐述，使它适合他们自己的哲学体系。另一些人，如托马斯·阿奎那[28]和康德[29]，已经把它作为谬误抛弃了。虽然这个证明继续使思想家们着迷，但是今天，大多数哲学家基于三个重要的理由拒绝它。第一个理由和各种定义的性质相关，第二个和存在相关，第三个和必然性的特性相关。

首先，很多哲学家都会同意高尼罗与康德，他们认为，各种定义并不会告诉关于实在的任何东西，除非它们有观察的确证。仅仅给某个事物下定义，这并不意味着说它存在。定义某物**存在着**，也不意味着它的存在。如同康德所说的那样，定义某物存在着，正如一位商人在他的资产负债表的数字上添加一系列的零一样。不管他加多少个零，他的资产负债表依然是一样的，除非有一些实在的东西对应着那些数字。仅仅以定义为基础，不可能发现这种实在。

这将把我们引向第二个反对理由。这个证明似乎将存在视为某种性质(guality)或者谓词(predicate)。但是，存在不是一种性质，一种与其他性质并存，可有可无，事物依然存在的性质。这个观点是穆尔(G. E. Moore)在比较两个著名的句子时指出的："一些驯服的老虎并不咆哮"和"一些驯服的老虎并不存在"。[30]后一个句子没有意义。为了证明自己的观点，本体论证明似乎要把存在当作一种性质

来对待，使实际存在着的“可设想的无与伦比的东西”，大于“可设想的无与伦比的东西”的纯粹观念。

115 第三个反对理由和必然性的特性相关。这个证明把上帝表达为必然存在的那一位存在者。然而，一直有人反对说，必然性是一个逻辑概念，不适用于任何存在者，因此，所有存在着的实体都是偶然地存在着。如果是这样，这个证明实际上是对上帝存在的一个反证。[31]

本体论的证明引发了大量的反对者，然而它也产生了不少的辩护者。这些辩护者倾向于认为：各种标准的反对理由，也许就它们本身而言是很真实的，但它们无的放矢，因为，安瑟伦的证明不是他的反对者们所以为的那种东西。例如，查尔斯·哈茨霍恩（Charles Hartshorne）曾复兴了本体论证明，并用它来支持过程神学。[32]在他看来，上帝是无法被任何其他事物超越的，但是，上帝继续在超越他自身。哈茨霍恩的证明，的确是机敏的。然而，很少哲学家认为它是令人信服的。它促使马斯科尔（E. L. Mascall）说道：“的确，在后面的断言中，存在着某种悖论性的东西：自从安瑟伦以来，几乎每个人根本上都曾误解了安瑟伦的证明的本质；同时，安瑟伦本人在根本上也误解了上帝的本性。”[33]

另一位认为安瑟伦的证明一直被误解的学者是卡尔·巴特。他的著作 *Anselm Fides Quaerens Intellectum*（1931 年；英文翻译版 1960 年）是对安瑟伦证明的拉丁文本的逐行注释。巴特的书名意思是“信仰寻求理解”。这个标题出自安瑟伦本人最后选定《论证》之前使用的一个题目。巴特拒绝把安瑟伦描绘为一个从事自然神学的理性主义哲学家，即他企图只是通过理性证明上帝的存在。他注意到安瑟伦著作中祷告的上下文，注意到**信仰了才能理解**（*credo ut intelligam*）的重要性，以及如下的事实：反对上帝存在的理由，取自《诗篇》。此外，巴特让人注意到《论证》第三和第四章的证明形式。

因此，愚顽人心里会说没有上帝，这是怎么回事？巴特的回答是要说明：安瑟伦关于上帝的定义基于教会的信仰。它不是理性主义的一段抽象的片断，而是对教会所信仰的自我启示的上帝的一段描述。愚顽人所要否认的东西，不是那位为信仰所知的、必然地存在着的、永生的上帝，而是他自己关于上帝的概念。换言之，安瑟伦的证

明，是对巴特的两个孪生论题的一种中世纪的预演。这两个孪生的论题，就是上帝自我启示的必要性和自然神学的贫瘠。愚顽人"能够证明的就是这一点，而且只有这一点，那就是：他不知道他否定的是谁的存在。他愚蠢的地方，不是他的否定而是他的无知"。[34]安瑟伦从来没有在教会的信仰之外去给出上帝的某种证明。"上帝赋予他自己作为他的知识的对象，上帝开启他可以把他作为对象来认识。离开这个事件，就没有这种存在的证明，即上帝的实在性的证明。"[35]

巴特的解释显得十分巧妙。大多数后来的著作家都对它多有评论，但很少有人接受。对于他们中的大多数人而言，它看来是历史的巴特化的一个例证，是历史按照巴特路线来重新书写的一个过程。其优点在于它承认信仰在安瑟伦的哲学神学中的作用。其弱点在于它使安瑟伦在巴特面前成为了一个巴特论者。它把安瑟伦描述为一位信仰主义者。这位信仰主义者拒绝一切要证明信仰的合理性的尝试，主张依赖圣经的启示。不过，事实上，安瑟伦与其说是要阐明圣经关于启示的教义，毋宁说是要显明信仰上帝的合理性。

几位现代哲学家曾经追问说，安瑟伦是否真的犯了这些权威的异议所说的谬误？[36]另一些人说，纵然第一种形式的证明是靠不住的，其他形式的证明未必在这些异议面前就站不住脚。因此，诺曼·马尔科姆（Norman Malcolm）曾经论证说，《论证》第三章、《答问》的第一章中的证明表明，上帝的存在是**必然的存在**。[37]在一篇考察历史上反对安瑟伦的证明文章里，马尔科姆论辩道：

> 安瑟伦已经证明，偶然存在的概念或者偶然不存在的概念，它们都不能应用于上帝。上帝的存在或者在逻辑上是必然的，或者在逻辑上是不可能的。安瑟伦声称上帝的存在是必然的。拒绝这种声称的惟一合理的方式是认为：上帝的概念，作为无法设想比之更大的存在，是自我矛盾的或者无意义的。假定这是错误的，那么，从把上帝描述为一个无法设想比之更大的存在推论出上帝的必然存在，就是正确的。[38]

简言之，安瑟伦的证明，是关于上帝的存在是不可能的，还是必

117 然的。马尔科姆这样澄清他的观点：

> **必然存在**是上帝的一个属性。这和下面的规定具有同样的意义：**必然的全能**和**必然的全知**是他的属性。我们不能认为，"上帝必然存在"意味着这必然是根据上帝**偶然地**存在的事实得出的结论。"上帝必然存在"这个先验命题包含着"上帝存在"这个命题，当且仅当后者也被理解为一个先验命题：在此情况下，这两个命题是等同的。在这种意义上，安瑟伦的证明才是一个关于上帝存在的证明。[39]

虽然马尔科姆认为这个证明就其本身而论是有效的，但他并不认为这一证明能使人成为信徒。这对于安瑟伦所说的"愚顽人"的惟一的后果，将是迫使他承认：他不可能再有意义地言说或者思想"没有上帝"了。[40]没有比较深的决定信仰的倾向，他将依然是一位无神论者。马尔科姆对于安瑟伦的证明的各种精练的重新解释，一直得到广泛的赞扬，但它们还是未能得到普遍的接受。对阿尔文·普兰丁格(Alvin Plantinga)而言，这个证明仍然有缺陷。

> 如果上帝存在，那么，就有一位存在者，他既无产生，也无灭亡，而且他绝不依存于其他任何事物，这乃是必然的真理。但是，和马尔科姆的证明相反，从这里必然不会得出后面的命题：**有一位存在者，他既无产生，也无灭亡，而且他不依赖任何事物，**也不会推出上帝**存在**是必然的结论。所以，马尔科姆的存在论证明的重建是失败的。[41]

安瑟伦的证明在唯实论哲学的语境中是最有意义的。唯实论的哲学，以某种类似于柏拉图讨论**理式**及**善的理式**的实在性的方式，提出共相的实在性。因此，这个证明也许可以看作是一种尝试：它要把上帝作为必然存在的存在者同其他各种概念，包括关于上帝的各种错误的概念相区别。上帝不是一个如同一座岛屿，甚至一个世界的特殊的、受造的实体，而是一个超越我们想像的实在。在某种意义

上，安瑟伦也许正在回答新柏拉图主义的不可知论。新柏拉图主义的不可知论认为，关于上帝，我们不可能有任何肯定的言说。严格地说，安瑟伦没有定义上帝，因为他知道上帝超越人的一切理解。他关于上帝作为“某种可设想的无与伦比的东西”的名称，是可修正的。它如同说“X代表上帝”。但是，这个正被讨论的X，不是一个空洞的术语。这个X作为不可超越的东西，区别于所有其他实体。鉴于它的伟大和必然的存在，它是一个不同于其他实体种类的实体。安瑟伦的证明，不是意在为上帝的存在做出强有力证明的自然神学，不是源自关于上帝的抽象观念。这样，它是不能令人信服的。正如最近一位评论家所说的那样，“安瑟伦根本不是哲学的魔术师，即要从一顶概念的帽子中拉出一只真实的兔子。在某种意义上，实在从起初就在那里。”[42]安瑟伦的上帝观，是以最高的实在为起点的上帝观。他的证明，是对信仰者的上帝意识意味着什么这一问题的探索。这一证明，继续引发着我们这个时代一些最富哲学头脑的人的思考。

119

第八章　阿奎那与晚期中世纪哲学

人们一致认为，中世纪最伟大的哲学神学家是托马斯·阿奎那。也许人们对他的误解也最多，尤其是来自福音派新教徒的误解。阿奎那一直被比作一个湖，百川流入其中，又从中流出许多河流，但这湖本身不是一个泉源。[1] 另一些人把哲学和启示的决定性分离的责任归罪于他，这种分离允许哲学"宛如插上翅膀、自由翱翔，无需和圣经有任何关系"[2]。这两种观点都是误导性的。前者几乎没有公正地对待阿奎那回应他的时代理智上的挑战所表现出的创造性。后者如托马斯所见，错误地看待哲学的功能。托马斯本人曾警告过两种对立的错误。一方面，有种错误认为，哲学会提供某种自主的视角，从此人们能够远离启示到达终极的真理。另一方面，有种错误陷入相反的陷阱：否定非基督徒具有真正的洞见或者知识。"哲学研究，"阿奎那说，"不是为了认识人们已经思想过的东西，而是要认识真理本身如何成其为真理。"[3]

阿奎那与他的时代

托马斯·阿奎那(1225—1274年)[4] 出生在意大利南部洛卡塞卡的家族城堡中。他是一个正在走向衰败的封建贵族家庭中最小的儿子。5岁的时候，他进入卡西诺山本尼迪克会(又译本笃会)修道院成为过修道生活的人。这意味着，他的父母把他奉献给上帝去过僧侣的生活。这并不表明，作为一个孩子，他已经成为了一名僧侣。毋

120

宁说，它确保了他在修道院接受教育，到他具有判断力的年龄时便能够进入宗教生活。毫无疑问，他的家人希望他将来成为卡西诺山的修道院院长。然而，政治上的竞争使修道院不安全。14岁时，托马斯被送往新的那不勒斯大学学习。在这里，他着手研究**三学科**(*trivium*)，可能开始阅读亚里士多德，以及阿维森纳的注释。正是

在这个时候,托马斯决定加入多米尼克(又译多明我)传教士修会。像圣法兰西斯会(又译方济各会)一样,多米尼克修会强调安贫与顺服,但与圣法兰西斯会不同,它强调理智生活的重要性。最初,他的家族反对这种变动,强制把他囚禁在家族城堡里一年。最后,家人妥协了,托马斯成为一名多米尼克修会的托钵僧。

托马斯一度在巴黎,然后在科隆跟大阿尔伯特学习。他在那里,加深了对亚里士多德的认识。1252 年,他回到巴黎,在圣雅克(St. Jacques)的多米尼克女修道院开始了他的教授生涯。当时的巴黎大学是欧洲的神学和哲学中心。这所大学从巴黎圣母院的教堂学校、圣维克多(St. Victor)和圣热内维埃夫山(Mont Ste. Geneviève)的修道院神学院发展而来。校方要求托马斯讲授圣经和彼得·伦巴德(Peter Lombard)的《语录》的讲座。彼得·伦巴德的《语录》是基督教教义的一个标准汇编本,其中包括对教父们言论的大量引述。[5] 但是,托马斯不断卷入了他的时代的批判争论。到那时,尽管新柏拉图主义相当有名,但柏拉图只是通过《蒂迈欧篇》、《斐多篇》和《曼诺篇》的不完整翻译而为人所知的。正如我们已经看见的那样,伊斯兰和犹太教的思想家们对亚里士多德更为熟悉,在近两个世纪里,他们一直在和亚里士多德主义对宗教信仰提出的问题进行斗争。对于阿奎那和他同时代的基督徒而言,这个问题是异常尖锐的。一方面,有亚里士多德的思想方式所提出的种种问题。另一方面,有伊斯兰和犹太教的思想家们已经给出的种种回答。这些回答对于一位基督教思想家而言,几乎是不可接受的。阿奎那决定正面地面对这个难题。他自己详细研究亚里士多德,撰写了大量论述亚里士多德的著作。他也仔细考察非基督徒的思想家们。他将一切的思想都严格置于他的详细考查的范围,对不同思想的真理予以应有的承认,不管它们来自哪里;同时,对每个问题都一点一点给出自己的评论。 121

1259 至 1268 年期间,托马斯返回故乡意大利,在多米尼克修道院的许多会所任教。正是在这个时期,他完成了《反异教大全》,并开始写作他最伟大的著作《神学大全》。**大全**(*summa*)这个词,意指"概略"或者"手册"。在托马斯之前,大全是一部"语录"汇编,旨在陈述基督教教义的真理。它包含了教父们和其他古代著作家们的见证。

后来，**大全**演变为一种博学的作品，它准确地阐述一个给定的知识领域，以某种综合的方式组织这个领域的各种对象，它同样能够用来教导学生。[6]《反异教大全》是一部基督教的护教著作。它是在欧洲，尤其是在西班牙出现伊斯兰教的跨文化处境下构思的。《神学大全》是托马斯按照圣经对基督教教义的陈述，是对教父、古代和近代哲学的解释。

1269 年，托马斯被派回巴黎，在巴黎，他陷入了由亚里士多德主义引发的论争。这场争论的一方，是艺术学院的院长布拉邦特的西格尔，他是一位阿威罗伊主义者。另一方为巴黎主教史蒂芬·汤皮厄(Stephen Tempier)。他颁布了对西格尔的谴责，在 1277 年托马斯本人死后终于也谴责了他。[7]1273 年，托马斯返回意大利，继续从事教学、写作《神学大全》、注释亚里士多德以及圣经。1273 年 12 月，托马斯突然停止写作。他告诉一位朋友说：他不能继续写作，因为“我所写过的东西如同草木禾秸一样”。托马斯是否患上脑溢血或者曾经历一次神秘的异象，或者两者都可能，这成为学者们讨论的一个问题。[8] 第二年，托马斯 49 岁，死于前往里昂公会议的途中。

托马斯的学说是法兰西斯修会与多米尼克修会之间对立的一个内容。各处的法兰西斯修会一度禁止其会员阅读托马斯的著作；但多米尼克修会把托马斯的学说奉为修会的正式教义。对托马斯的种种谴责不久便被推翻了。1323 年，他被封为圣徒。托马斯最终被尊为普世教会的博士(或者教师)和天使博士。在抵抗自由主义和世俗主义新兴浪潮的努力中，教皇利奥十三世于 1879 年发表了一封百科全书式的书信《永恒之父》(*Aeterni Patris*)，声称托马斯的学说具有永恒价值，劝勉天主教哲学家们从中吸取灵感。并不是所有的哲学家都这样做了。托马斯主义的命运这些年经历各种盛衰起伏。20 世纪 60 年代处于相当的低潮，保罗六世利用再版《神学大全》的契机说道：托马斯的学说“不仅属于多米尼克修会，而且属于整个教会，甚至是全世界的一个宝库；它不仅对中世纪而且对一切时代、重要的是对我们今天的时代是有效的”。[9]

122

托马斯总共撰写了约一百部不同的著作。他的作品内容涉及从哲学的注释到圣诗的写作。由几个秘书帮助他记下口述。即便如

此，他的成就都是显著的，特别是考虑到他要完成各种旅行。按照多米尼克修会的规定，他得徒步走完这些旅程。我们这样的概述，要考查托马斯思想的全部领域是不可能的。冒着做出某种惹人愤恨的选择之危险，我们只是集中在托马斯讨论的诸多问题中的两个上：五项论证或者上帝存在的证明，以及他的类比(analogy)学说。五项论证本身与整个《神学大全》相比，其地位是微不足道的。但是，它们在托马斯晚期思想中很重要。它们广泛地被认为是关于上帝存在之证明的一个主要而简洁的陈述。当我们把各种语词用于上帝的时候，它们具有何种意义，类比学说注重的就是这个关键问题。

在我们考查这两个问题之前，我们对托马斯在《神学大全》中的步骤方法做一些评论也许是有用的。《神学大全》分为三大部分。第一部分讨论上帝和从他而来的万物。第二部分，讨论万物向作为它们之家的上帝的回归。第三部分未完成，讨论基督和各种圣礼。这种划分进一步因着如下的事实而变得复杂了：第二部分，细分为第二部分的第一部(心理学、道德、法律、罪和恩典)，以及第二部分的第二部(美德、恶、圣灵的恩赐、基督徒生活、沉思、行动和完全)。整部著作分为许多题项，这些题项又相应地细分为许多条目。

每一条都有同样的基本形式。读者需要把这些基本形式记在心里，以便了解托马斯在做什么。每条有三大部分。每条的第一部分，以一个或者更多反对托马斯本人将要采取的立场的形式，陈述问题。这些反对理由，用如下的语词引入：*Videtur quod* 或者“似乎因为……”这里，阿奎那会简略陈述针对基督教看待事物的观点所提出的问题。第二部分，用如下的语词引入：*Sed Contra*，或者“然而，相反”。托马斯在这部分，或引用一段圣经，或从他本人接受的一个权威那里引用某种陈述。但是这种陈述明显和已经提到的各种异议和困难不一致。紧接着是条目的第三部分，由 *Responsio* 或者“答问”这个语词引出来。托马斯给出他自己关于问题的观点，正是在条目的这部分。他首先陈述他对问题可能得到解决的方法的一般看法，然后，他转向一开始他注意到的具体反对理由和困难，阐明他会如何解决这些问题。

严格地说，托马斯处理问题的方法，并不适合于睡前的轻松阅

读。但是,它有着一种罕有人可与之匹敌的严密、简洁。正如《神学大全》的标题所表明的那样,它是一部神学著作。哲学的确进入其中。他提及亚里士多德,不是直呼其名,而是直截了当地称他为“哲学家”。概而言之,托马斯没有把哲学看成是通往神学的可供选择的途径,即能够使他在理性上和思想上证明信仰的各种条目,而常人仅仅靠着信仰来接受这些条目。毋宁说,哲学是一个阐明各种问题的工具。不管《神学大全》的规模如何,它都不是一个确定的体系,不是一个在其中为所有世代具体地提出了神学真理的体系。它更多是一系列表达对当时流行的各种问题之思考操练。它考虑到各种不同的观点,这些观点既有古代的又有近代的;并通过指出如何能够分析、解答这些问题,从而解决它们。

五项论证

阿奎那的五项论证,在刊出的文本中不到三页,但像安瑟伦同样简短的本体论证明一样,它们引出了无尽的讨论。[10]这些讨论出现在《神学大全》第一集的第二题项第三条的“答问”中。托马斯基于上帝的存在不是自明的理由,已经拒绝了本体论证明。[11]托马斯论证说,上帝的存在,对于上帝本身是自明的,但对于我们不是自明的。因为,我们不会像上帝见到他自身那样直接看见上帝。我们今生所见到的东西,不是上帝本身而是他作为的结果。阿奎那把这种理解看成是保罗在《罗马书》1章20节所说的含义。保罗说,上帝隐藏的奥秘,从他创造的事物就能够清楚地得到理解。因此,我们不得不从这些结果开始,以便形成它们原因的某个观念。

124

这将引出第三条的问题:上帝是否存在?托马斯开始就注意到两个反对理由。这些反对理由有着某种明确的现代回响。第一个反对理由,和恶的存在密切相关。如果上帝是无限的,恶怎么能够存在?但是,恶的确存在,因此,上帝不存在。第二个反对理由和我们对于各种原因的观点相关。如果根据自然的结果能够发现自然的原因,根据推理和意志能够解释人的行动,那么,还有什么需要进一步的说明呢?因此,没有必要假定一位上帝存在。上帝看来是一个多

余的假设。这把托马斯带向 *Sed Contra*（或者“然而，相反”）部分。《出埃及记》描绘上帝说：“我是自有永有的”（出埃及记 3:14）。这就依次引出答问。“答问”部分陈述道：“人能够用五项论证来证明有一位上帝。”这五项论证本身明显吸收了亚里士多德关于因果关系、现实与潜能的观点。[12]

第一项论证基于运动或者变化。显而易见，我们周围的许多事物都处于变化之中。这样的变化，从来都不是纯粹自发的。它总是种种外在因素作用的结果。如果没有其他东西引燃一块木材，它就不会燃烧。在潜在的意义上，这块木材本身是火。但是，它必须在现实的意义上是木材，在潜能的意义上是火，或者在现实的意义上是火而不再是木材。同一事物完全在同一时间，不可能既在现实的意义上是 X 又在潜能的意义上是 X。为了引起这种变化，就得有一个变化的动因。世界是由各种变化的动因引发的这样的系列变化。但是，人不得不假定一个最初的变化动因。因为，若非如此，整个变化过程就从来不会开始。“因此，最后追到有一个不受其他事物推动的第一推动者，这是必然的。每个人都知道这个第一推动者就是上帝。”

第二项论证具有类似的形式。人们一直追问的问题，在于第二项论证是否只是第一项论证的一种重述。第二项论证，用各种动力因的观念来代替运动或者变化。在系列的动力因中，人得假定第一动力因。这第一动力因，不是由外在于它本身的其他任何原因先在地引起的。否则，发生因果关系的过程，将永不会开始。这导致托马斯得出措辞类似的结论：“因此，有一个最初的动力因，乃是必然的。这个最初的动力因，大家都称为‘上帝’。”

125

第三项论证探索的是可能存在的概念。我们在世界上观察到的诸种事物，没有一种事物会永远地存在下去。它们出现，又消失。在它们必须永恒地存在的意义上，它们当中没有一样是必然的。但是，如果所有的存在都是偶然的，我们就遇到一个难题。“如果在某一时候一切事物都不存在，这就意味着任何事物都不可能获得存在。这样一来，现在也不能有任何事物存在了。这和观察相矛盾。”正如前面两项论证那样，托马斯发现无限倒退的观念中存在一个难题。用

现代的语言来说,它像系列倒下的多米诺骨牌。每块被打翻的多米诺骨牌本身,将打翻另一块。这些多米诺骨牌一直如此被排列,为的是当第一块被推倒时,它会推倒第二块,依此类推。这列多米诺骨牌也许是长的,它们排列的模式可以是错综复杂的。整个过程的发生,是由第一块骨牌的倒下引起的。但是,第一块骨牌不会倒下,除非有某个**外在于**该系列倒下的骨牌的事物打翻它,否则,就根本不会开始翻倒的过程。此外,这第一动力因,不得不是一个不同类型的,并且在这系列之外的东西。为了解释可能的存在,人只有假定一个必然的存在者。托马斯得出结论:“所以,我们不能不承认有某一事物,它自身就具有自己的必然性,而不是从其他事物那里获得自己的必然性;不仅如此,它还是其他事物获得必然性的原因。”

第四项论证依据事物完善性的等级,并且带有亚里士多德一柏拉图的形而上学的色彩。这项证明假定:对于所有等级而言,必然存在某种可做典范的原因。因此,必然有某种最热的东西,它是一切热的事物的典范和原因。那赋予一切等级典范的原因,被称为上帝。一般地说,这头四项论证,都是宇宙论证明的不同形式。它将为宇宙假定一个终极的原因。

第五项论证是目的论证明的一种形式。希腊语 *telos*,即“目标”或者“目的”表明,目的论证明着眼于在世界中寻找目的方面的证据。[13]托马斯开始注意到,自然中存在秩序的证据。这甚至在没有生命的对象以及缺乏智慧的各样生物那里也是如此。自然中总是存在着某种稳定性,这种稳定性经常出现,我们无法把它归因于偶然。那些缺少意识的事物,除非它们被某个“有意识而智慧的”原因指使,就不会趋向一个目标。如果我们发现箭穿过空中射向靶子,纵然我们无法看见一位射箭手,我们会设想他的存在。阿奎那的结论为:“所以,必然有一个有智慧的存在者,每样自然的事物,都借着它指向各自的目的,我们称这个存在者为‘上帝’。”

126

说完这一点,托马斯返回到最初两个引出论证的反对理由。在答复恶与一位无限的上帝的存在不相容这一异议的时候,托马斯说,他能够允许诸种恶的存在,并从它们提取善,这正是上帝无尽之善的一个标志。在答复上帝是一个非必要的假设这种思想的时候,托马

斯指出，各种有限的原因解释各种有限的结果；但是，它们本身要求根据某种形成它们存在的终极的原因来解释。

人们对五项论证的价值评价千差万别。在天平的一端，有一些人认为，当五项论证被恰当地理解和仔细地重新叙述的时候，它们将为基督教信仰的上帝提供一个理性的根基。[14]在天平的另一端，有一些人认为，它们充满太多的缺陷，它们毫无价值。有一个事实是显而易见的，这个事实就是：这些证明，不是特别具有原创性的。至少在形式上，它们对亚里士多德、伊斯兰教哲学家们以及迈蒙尼德在这个主题上的观点，很少增添什么。[15]这个事实，甚至一度使人认为，托马斯本人对这些证明没有多大的热情，他只是在总结流行的各种意见，没有认真地坚持其中的任何一项。[16]

如果我们把这些证明当作是对基督教理解的上帝真理的证据，那么，我们就会轻易地发现它们中大量重要的缺陷。首先，面临论证上的难题：第一因和第一推动者以及伟大的设计者是相同的；并且，它们与基督教信仰的上帝是同一个东西。在逻辑上，除了那些必然导致正在被讨论的结果的东西，我们没有权力把任何可能性都归因于一个原因。[17]更确切地说，正如这些证明所表明的那样，当我们只是通过考虑结果来设法获得原因的时候，我们不能说，这些不同的结果必然原本是由同一个原因造成的。如果为了证明的目的，我们承认有一个第一因存在，那么，这种证据并没有授予我们权力说：他、她或者它，就是与设计者相同的东西。创造者和设计者不是必然等同的。这些论证本身也没有提供这种缺乏的证据链环，除非（如同一些人猜想的那样）它们实际上伪装为这同一论证的不同形式。如果是那样的话，我们就不会有五项不同的证据，而是只有一项。

127

具有讽刺意味的是，我们拥有这样的“证据”越多，就越是强化这种困难。当我们努力把这些不同的论证中不同的神祇视为和基督教信仰的三位一体的上帝是一样的时候，这种困难便达到它的极致。正如大卫·休谟后来阐明的那样：“成千上万的人，参加建造一座房屋或一艘船只、一个城市，设计一个国家：为什么几位神祇不可以联合起来共同计划、构造一个世界？”[18]我们似乎看到了所谓天上的“五神会议”（Council of Five）。但是，托马斯真的犯了思想草率的错误，

又试图用神这个词的歧义性来掩盖这种错误吗？他在五项论证中的每一项最后引入神(god)的概念。所有这一切，如何与后面的事实相符？托马斯本人认识到，三位一体[19]与创造[20]两者与其说是理性的不如说是信仰的教义。

关于目的的论证，会引出许多问题。首先，仅仅着眼于这个世界，没有人能够说：这个世界的目标或者目的，是作为一个整体的东西。为了这样做，我们不得不把自己置于上帝的位置。[21]基督徒相信，他们对上帝的旨意有所了解，但他们这样相信，是基于他们对启示的理解。由于进化的问题，设计的问题进一步被复杂化。我们将在此书的第二卷，更加仔细地考查进化的问题。然而，也许我们暂且可以做出一两个简短的结论。

托马斯并不是在宣称，凭借理性的反思，人就能知道宇宙的全部目的。他只是说，我们经验的事物，仿佛在遵循自然法则。似乎不存在例外。如果引入进化的问题，我们会立即面临一个悖论。对于今天的许多思想家而言，进化看来永远摧毁了宇宙有一个全面目的的思想。可是，科学本身是以这样的假设为前提：这个世界展示出应服从理性验证的结构。作为科学哲学家，斯坦利·L·雅基(Stanley L. Jaki)曾经善辩地说："水分子带有太多精密的合理性的奇迹，人的肉眼却从来看不见。它们把其种种奇迹隐藏在泥泞的水坑、狂暴的雨水、汹涌的海洋这些外观上的不合理性之中，人因太多的错误之流的符号而淹没其中。"[22]对于雅基来说，尽管有这许多标明混乱、垃圾、苦难的事物，但也有"目的的各种指示器"。然而，"只有当一个人善于接受自然的合理性的种种证据，采取某种的态度即把他带到超越那些仅仅启示给诸种感官的东西之上时"，这些证据"才能被确保"。托马斯·阿奎那用自己的方法设定了某种类似的立论。他坚持认为，纵然这个世界起源于古人称之为"初始物质"[23]的东西，万物之中也有关于秩序的某些表征。这些事物，"缺乏意识"，缺乏指向一种外在于它们的智慧。

128

那么，托马斯企图做什么呢？他是要借着他称之为"自然理性"的东西来为基督教神学建立一个根基吗？阿奎那这位古典的基础主义者，把基督教的真理看成是一座两层的建筑物，他是要用理性来奠

定地基、依据启示提供的材料以信仰来完成建筑的其余部分吗？如果这是真的，那么，结果就非常不令人满意，因为，这些地基无法承受这座建筑物的重量。如此构思的信仰和理性，不会很好地结合在一起。此外，这种对托马斯的看法，同他本人对启示和信仰的强调很不协调。这种强调反复出现在《神学大全》中。其实，说实在的，关于五项论证这样的观点，和“然而，相反”部分对《出埃及记》3 章 14 节的诉求也很不一致。《出埃及记》3 章 14 节描绘上帝说：“我是自有永有的。”

人们观察发现，五项论证中每一项结束的时候出现的**上帝**这个语词，不是一个专有名词。它并不意味着托马斯好像要借着形而上学的熟练手法，企图将这个名词转换为基督教上帝的专有名词。它最多是一个最小的名称，一个在论证中被考查的现象所预设的存在者的名称。这样一个存在者，实际上并未直接被看成是众多可观察到的现象中的一个。但另一方面，基督教的信徒们也不主张把上帝直接作为世界上许多现象中的一个现象来观察。E. L. 马斯科尔曾经说，五项论证不应当被看成是五项不同的论证，而应被看成“五种不同的方法。这些方法，要展示各种有限的存在者在根本上非自足的特征，因此，也要引导我们将其理解为依赖于某种超越的、自足的、创造性的**原因**”[24]。理性地反省有限存在者的结构时，会沿着这样一个**原因**的方向指引我们。但是，对这种**原因**更深的认识，是通过信仰才能获得的。这个自足的创造因，足够回答各种有限存在者的非自足性，它就是基督教信仰的上帝。我们称为上帝，并且在基督教教会中受到崇拜的这位存在者，是神秘的实在。他足以回答五项论证所展示的有限存在的各种难题。

如果这种解释是正确的，比起托马斯·阿奎那通常一直得到确认的身份来，他就更多属于一位前设论者。他也从事过保罗·蒂利希称为**相互关联法**（correlation）的研究。他以这样的方式，即赋予理性的哲学反思在分析问题中的合法地位，把哲学和神学、理性和信仰联系起来；但同时，他又承认，那些问题的答案，是在哲学和理性的领域之外。他并未设想过，哲学或神学能够或者应该消除上帝存在的奥秘。没有人直接看见上帝。我们关于上帝的知识总是间接的、

不完全的。由于这个原因，托马斯会说："我们不可能把握上帝是什么，但只能把握他不是什么，以及其他事物如何与他相关联。"[25]这并不意味着，托马斯实质上是一个不可知论者。它倒是意味着：我们关于上帝的理解，总是通过一个其本身**不是**上帝的中介来完成的。换言之，借着受造的秩序，我们才能明白上帝的奥秘。写到这里，我们要来讨论阿奎那的类比学说了。

类　比

阿奎那的类比学说，是关于应用于上帝的语词之意义的一种理论。[26]根据今天对语言的意义和本质，特别是宗教的、形而上学的和道德的语言的激烈论辩，阿奎那类比学说的意义尤其重大。这种论辩主宰了20世纪中叶的哲学讨论。因为，不可知论的哲学家们无法将宗教的各种陈述解释为他们在世俗语言中发现的同样可检验的意义，所以，宗教的各种言说或者是无意义的，或者是主观思想的伪装，这正是他们共同的抱怨。但是，我们也应当认真地注意到，鉴于人们抱怨圣经和神学的语言充满了男性至上主义的谜团，上帝一般地被假定为一位男性，类比的主题也具有现实意义。

130

在第二卷，我们将更加周全地考查宗教语言的问题。同时，值得注意的是，富有意义地言说上帝的难题，早在阿奎那之前就已经有着漫长的历史。托马斯对此的回应，是他牢记着新柏拉图主义的、伊斯兰的和犹太的思想家们曾经对这个主题不得不言说的内容。托马斯的观点，采取的是在新柏拉图主义和过分简单化的字义主义之间的折中之道。这种新柏拉图主义主张，关于上帝，我们根本不可能肯定地言说任何东西，因为，上帝完全不同于受造之物；而过分简单化的字义主义曾天真地假设，宗教语言用于上帝时的意思与用于人类时是完全一致的。托马斯的类比学说，从来都不打算对宗教语言做完全的说明。它更多是一系列对我们应用于上帝之语词的意义的观察。

新柏拉图主义者们一度遵从的是以 *Via Negativa* 或"否定的方法"而闻名的路径。这种"否定的方法"坚持认为：上帝**不像**一个人，

或者其实，说实在的，不像世界上的任何事物。托马斯在一定程度上同意这种观点。我们人类的语言，需要清除各种错误的观念。如果我们谈到上帝的震怒，这并不意味着上帝是怀恨的，并且永远脾气暴躁。但是当推到其逻辑极致时，否定的方法就以对上帝完全的无言无语而告终。因为，如果上帝是绝对不同的，那么，就没有更多可言说的东西。托马斯认为，否定的方法，必须用 *Via Positive*（肯定的方法）或者 *Via Affirmativa*（断言的方法）来补充。后者意味着，关于上帝，我们能够肯定地言说某些东西。但是，在这样做的时候，他承认，我们将各种身体语词用于上帝的时候（例如：上帝的手，耶和华的双眼，或者上帝开口讲话），这样的语言是隐喻性的，因为，上帝没有一个身体。[27]这样，当众先知中的一位说："耶和华如此说……" 这个陈述并不意味着上帝有舌头、牙齿、嘴唇以及声带。舌头、牙齿、嘴唇以及声带是人的言说的先决条件。

托马斯注意到，语词常常在一种**单义**（*univocal*）和**歧义**（*equivocal*）的意义上被使用。但是，当基督徒想谈论上帝时，他们对于两者都没有自由的选择权。在**单义的**情况下，这些语词无论什么时候使用，都具有相同的形式和意义。如果用于上帝的语词是单义的，我们将这些语词用于上帝和我们在通常的语境中使用它们，意思将完全相同。例如，我们回想起施洗约翰把耶稣描绘为"上帝的羔羊"（约翰福音 1:29）时，我们不应该认为，耶稣实际上是一只四条腿、满身是毛的动物。基督徒称上帝为他们的父，他们的意思不是要说，上帝是一个存在于时空中的人，他一直通过自然的繁殖在世上生养孩子。另一方面，基督徒认为，他们的语言不是歧义的。如果是那样的话，他们的语词将在人的层面指某种东西，但在宗教的层面则指的是某种完全不同的东西。

131

如果关于上帝的语词属于前一范畴，那么，我们就是把上帝还原到一个存在于时空中的对象或存在者的层面。如果它们属于后一范畴，宗教的语言将毫无意义。我们可以在人的层面言说某种东西，但神圣的实在完全不同于我们通常所理解那些语词的意义。阿奎那相信，宗教语言的使用者们无需陷入这种进退维谷的两难境地，纵然我们说到上帝时无法回避使用人的语言。他提出：

> 一些语词，既不是在单义的意义上也不是在纯粹歧义的意义上，而是在类比的意义上被用于上帝和受造之物，因为，除非使用受造之物的语言，否则我们根本无法言说上帝。因此，凡是对于上帝和各样受造物所说的一切，都是根据受造物与上帝即它们的源头和动因的关系来说的，万物的完善都超越地先存于上帝之中。[28]

托马斯进一步区别了两种类型的类比。在第一种里，一个语词可以用于两个事物，因为，它们中的每一个都和第三个事物相关。例如，我们能够将**健康的**这个语词用于日常的饮食和某人的面色，因为两者都和人的健康状态相关。第一个（日常的饮食）是原因，第二个（面色）是健康的表征。在类比的第二种类型里，由于两个事物之间的某种关系，同一个语词被用来指称两个事物。健康的这个语词，既能够用于指饮食，又能够用于指人，因为饮食是人获得健康的原因。

在阿奎那的手中，类比学说既是对语言的局限性的一种警告，也是对语言依然赋有意义的肯定，尽管存在着局限性。其显而易见的意思是，类比中使用的各种术语，不得不彼此保持平衡。人们在言说上帝时使用阳性语言，这并不意味着上帝在字面上是一位男性。如果上帝在主祷文中可以称为“我们的父”，那么，他也可以在失钱（路加福音 15:8—10）、母鸡与她的小鸡（马太福音 23:37）、上帝智慧的画像（箴言 8）这些比喻中，用阴性的语言来描述。在某种字面意义的层面上，这些由不同的类比传达出的形象，不可能用单一的图像来调和在一起。基督作为上帝的羔羊、世界之光、生命之粮、葡萄树和牧羊人，我们不可能把这些组合成一幅单纯复合的图像。因为从字面意义上理解，任何人都不可能同时是这一切。但是，类比把我们引向对于神圣实在的某种理解，而神圣实在又超出我们的理解范围。类比学说一直引起激烈的争论。一些哲学家曾经反对说：类比会使我们陷入某种无限的倒退中。为了解释一个类比的意义要点，我们不得不进一步使用其他类比，而这些类比本身，又要求通过更多的类比来说明。因此，我们永远无法获得清晰明白的意义。但是，这种反

132

对理由，几乎是针对所有语言而言的一种反对理由。此外，就上帝这个概念而言，它内含某种无法满足的要求，至少在今世是无法满足的。在这个世界上，我们不会遭遇到上帝纯粹的在场。上帝的在场，总是以各样的语词、人群、处境和崇拜形式为媒介。阿奎那的学说对这个事实给予相应的承认。

我们似乎不可能断绝和这个世界的关系，从而离开世界归向别处，因此，我们会考虑我们的语言，将它与上帝比较，看这种语言是否是适当的。这样一个过程，不妨设想是可能的。它一直被赋予**末世论证实**(*eschatological verification*)[29]这个名称。一种描述**末世论证实**的更为简单的方法，可以称之为临终分享上帝的在场。但是，这样的步骤是不能逆转的，对于希望回过头来报告他的发现的语言哲学家来说，这种选择是不可能的。宗教语言可以向末世论证实开放，这种主张，最多是确认各样的条件的一次尝试，在这些条件下，这样的语言也许是可以被证实的。这样，它将避开实证主义的要求：即宗教语言，在根本上是不可证实的，因此，实际上是无意义的。然而，谈论末世论证实，对我们解释宗教语言如何同它所企图描述的东西产生关联的帮助不太大。这样说并不是要承认类比学说最终是无意义的。因为，宗教语言，尽管不是在字面意义上，是信徒们领会理解那位超越的上帝的一种中介，这乃是自古以来他们的共同经验。 133

有时，有人提出，类比学说意味着上帝与受造物之间的某种存在的类比(*analogia entis*)。通过假定上帝与受造物都分有存在的共有特性，有人认为，创造者因此被还原为只是一个按比例放大的受造物。在某种程度上这表明，类比学说可能被用作人的思辨的一个基础。这种思辨，导致了人按照他们自己的形象来创造上帝。但是，这些想法离阿奎那的思想很遥远。他坚定地认为："受造物和上帝的相似之处，是一种不完全的相似……因为它们甚至没有分享某种共同的类。"[30]他的类比学说，不是以某种关于存在的思辨形而上学为基础，而是以创造论为基础。创造世界的上帝以这样的方式创造了它，即允许"上帝的不可见之物""借着所造之物便可以晓得"[31]。

类比学说绝不是关于宗教语言的一种完整说明。在托马斯那里，它不是后来的思想家们所完成的详细阐述存在的本体论。它过

去是一种语义理论。这种理论指出:当各样的语词用于上帝的时候,它们可能会有多种意义。没有这样的理论,人们很难明白谈论上帝如何可能具有任何意义。

如果一位伟大的思想家的一个标志是:他的思想将继续激励着后来的世代,那么,阿奎那就属于这个世界的伟大思想家之一。在过去的25年里,福音派的学者们开始了重新发现托马斯·阿奎那的过程。这并不是说,他们是在毫无批判地采纳他的神学。他们已经开始更好地理解他,并且发现他的一些思想和解决各种问题的方法,如何可以帮助今天的我们。当阿奎那谈到自然与恩典时,他并不打算设立两个不同的、自治的领域。自然的领域本身就是恩典创造的作为。但要意识到这一点,人需要从启示的立场来看待创造。《神学大全》只能作为一部神学手册概要而不是哲学概要来阅读。理性反思这个世界在托马斯那里是通向信仰的绪言。它的功用并不是要为神学大厦提供哲学的地基。哲学也不是神学的一种替代品。当我们结束这段关于阿奎那的简短、有选择性的论述时,也许我们应当让他本人来总结哲学与信仰的关系。

134

> 基督教神学产生于信仰之光;哲学产生于理性的自然之光。哲学的真理不可能和信仰的真理相对立。哲学真理的确有不足,但它们还是承认共同的类比;而且,哲学的一些真理,属于对信仰的真理的预示,因为,自然乃是恩典的绪言。[32]
>
> 这里,需要高度警惕的是,要提防各种轻率的尝试,即做一些不能使人信服的论证,因此为非信徒提供取笑我们,认为这些就是我们信仰的理由的口实。[33]

托马斯主义之外的几种可能性

如果我们回溯思想发展形成的广阔领域,我们可以把阿奎那看作是一位基督教思想家,他站在哲学的经验传统之中。正是这种传统,向后回溯到亚里士多德,向前延伸到17、18世纪的经验主义以及现代的科学。这种传统在获得知识时强调观察的重要性。理性自身

不可能引导我们认识实在。它必须依托其他东西发挥作用。那种东西是由我们的感官提供的。基于这种立场,托马斯·阿奎那采用了和安瑟伦非常不同的方法。他的路径也区别于他的同时代人波那文都(Bonaventure,1221—1274 年)。[34]后者是一位弗兰西斯修会的神学家。在他死前不久,他升任阿尔巴诺(Albano)红衣主教。此前,他在巴黎教书。波那文都几乎毫不同情亚里士多德主义。和托马斯相比,他更少向各种思想的新方法开放。他比托马斯更重视理性的能力。波那文都甚至会说:理性能够证实这世界是在时间中被创造的。另一方面,波那文都有一种获得神的知识的神秘方法。阿奎那宣扬我们关于上帝的知识,以受造的秩序为中介;我们言说上帝的语词,具有类比的性质;反之,波那文都强调的是上帝在敬虔信徒身上的神秘光照。和这种光照相比,所有人的智慧都是愚蠢的。

过去的阿拉伯哲学家们对医学和数学感兴趣。托马斯的亚里士多德主义的确易受到科学的激励。但是,正是在英国,学者们开始进一步推动亚里士多德式的对自然科学的兴趣。在牛津大学,除了哲学、神学、各种语言和数学这些传统学科外,自然科学也得到人们的研究。这个思潮中的一位关键人物,是比托马斯年长的同时代人罗伯特·格罗斯特斯(Robert Grosseteste,约 1175—1253 年)。[35]格罗斯特斯成为林肯地区的主教前,一度在牛津大学教书。林肯后来发展为英国最大的主教教区。作为一名主教,他投身于教会的改革。他目睹了 1236 年批准大宪章(Magna Carta)的过程。尽管他的种种自然观更多像奥古斯丁和阿拉伯的新柏拉图主义者,而不像亚里士多德,但他也翻译亚里士多德的著作,进行各种科学实验。

135

13 世纪另一位重要的思想家,是法兰西斯修会的罗杰·培根(约 1214—1292 年)。[36]他发现自己常常成为他的修道院院长们怀疑和逼迫的对象。他的各种思想,受到巴黎主教汤皮厄的谴责。根据一些资料表明,罗杰·培根甚至因为自己的观点而被关进监狱。在他颠沛流离的生涯中,人们相信是他发明了初级的望远镜、火药、温度计。培根承认知识有三个模式:权威、理性和经验。权威和理性都需要经验的确证。后者包括两个方面:外在的和内在的。我们感官的外在经验,对确认科学的各种思想是必需的。可是,一切经验中最

高的经验，乃是内在的经验。内在的经验引向关于上帝的神秘的知识。对于培根而言，哲学和科学是重要的但从属的学科。它们的功能在于解释上帝启示在圣经中的真理。

司各脱、奥卡姆和比尔

中世纪晚期最伟大的知识分子之一，是约翰·邓·司各脱(John Duns Scotus, 约 1266—1308 年)。[37]正如他的名字所提示的那样，他出生在苏格兰(Scotland)，并进入当地一所法兰西斯修道会。他曾在剑桥、牛津和巴黎教书。他太早地死于巴黎，他被调到那里任教的地方。他以**精细博士**(Subtle Doctor)而闻名后世。他的姓为邓(Duns)，但由于他的精细学说，Duns 的变形“傻瓜”(dunce)一词成为被人嘲弄的术语。然而，像任何曾经尝试研究邓·司各脱浩繁的著作的人很快会发现的那样，他毫无愚蠢迟钝的地方。不过，它们表现出一种悖论，或许是一系列的悖论。一方面，司各脱对他的读者们会提出很高的思想要求；另一方面，他又轻视理智。中世纪神学家们对上帝存在的所有讨论中，邓·司各脱的讨论是阐述得最精细的。[38]不过，司各脱坚持认为，爱和意志比理智占有优先的地位。除了我们的自然知识，他也强调我们人类对启示的需要。[39]

136

司各脱虽然具有思辨的天才，但他只是把思辨当作达到目的的手段。他可能会说：“如果人沉思时不爱上帝，思想上帝便没有多大意义。”和托马斯一样，作为哲学家，他会求助于亚里士多德。他也会诉诸“我们的哲学家保罗”。保罗教导说：当人将爱指向上帝的时候，会变得真正有智慧。[40]然而，司各脱的著作生动地说明中世纪晚期思想中哲学和神学之间的鸿沟越变越大。司各脱认为，他本人主要是一个教会神学家。他最终的目标是神学性的。不过，在他的著作里出现了哲学和神学的分离。在托马斯·阿奎那那里，这两者是交织在一起的。在司各脱那里，神学不断被还原为通过启示中的超自然手段让我们相信的东西。另一方面，哲学的领域被限定在自然理性范围内。

这个分离的过程，由奥卡姆的威廉(约 1300—约 1349 年)[41]和他

的德国弟子加布里埃尔·比尔(Gabriel Biel,约1420—1495年)[42]进一步深化。奥卡姆和比尔是一个新思想流派的主要代表人物。这个流派后来以 *via moderna*(现代路线)而闻名。“现代路线”这个术语,意味着有意和 *via antiqua*(古代路线)的对比。“古代路线”用于指大阿尔伯特、阿奎那和司各脱的学说。也许,**现代路线**代表着唯名论传统的某种延续,尽管**唯名论**(nominalism)这个术语是令人误解的。因为,它使人想起一种单纯的竭力否定共相的思想流派。实际上,唯名论这个术语,虽然它最大的可能是为12世纪的思想家们保留的,但它包括许多思想流派。奥卡姆的追随者虽然被他们的反对者称为唯名论者,但他的同时代人一般认为他自己不是一个唯名论者。

弗雷德里克·科普尔斯顿(Frederick Copleston)提出,对于奥卡姆的追随者,一个更好的称呼是**词项论者**(*terminist*)。[43]因为,正当他们批评唯实论的时候,这个新思潮的逻辑学家们更多地关心的是词项的逻辑地位和功能。“唯名论的精神,如果可以这样说的话,”科普尔斯顿补充说,“是倾向于分析而不是综合,倾向于批判而不是思辨。”此外,这个新思潮并不像过去人们一直描绘的那样,是某种极端的经院哲学的破产形式。作为一场独立的神学运动和宗教改革的先驱,它是重要的。[44]

137

奥卡姆(Occam)的威廉,可能原本出生在伦敦附近的奥卡姆(Ockham)村。他早年成为一名法兰西斯修会的会员,在牛津学习。牛津大学的名誉校长通过指责各种异端来反对他,阻止他获得教席。1324年,奥卡姆被召前往阿维尼翁(Avignon)教廷,为自己辩护。在他逗留那里期间,他卷入了一场争论。这发生在当时的教皇和法兰西斯修会之间,围绕法兰西斯修会的贫穷生活观而展开。他的结论是,这位教皇与福音书相抵触,因此不是一名真正的教皇。1328年,他逃往比萨(Pisa),居住在教皇的反对者皇帝那里。离开阿维尼翁后,奥卡姆被革除教籍,留在宫廷享受皇帝的庇护。奥卡姆死于慕尼黑,也许是死于黑死病。奥卡姆的多卷著作可以明确分为两类。在他逃离阿维尼翁之前,他致力于撰写神学与哲学的著作。此后,奥卡姆转向为法兰西斯修会和皇帝的辩护,谴责教皇持异端邪说,滥用属

灵权柄。

对于奥卡姆而言,唯实论的观点,即共相是真实的事物而不仅是名称,属于"哲学中最糟糕的错误"。[45]亚里士多德对柏拉图的各种反驳曾经将13、14世纪的大多数哲学家争取过来,他们主张一种温和的唯实论。用奥卡姆的话说,这种温和的唯实论主张,"本质在某种程度上是共相,它实际上存在于个体中,至少是潜在的、不完全的。"对于奥卡姆而言,这依然是不令人满意的。他教导说:共相在事物中,甚至在上帝的心中,都没有实在。它们只是人的心智的抽象。人的心智使人类能够确认并且对事物进行分类。科学,不是具体事物的科学,而是那被称为共相的记号与符号的科学。

人们常常把奥卡姆描绘为将唯名论推到怀疑主义边缘的人物。然而,在最近对他的思想的权威性研究中,玛里琳·麦科德·亚当斯(Marilyn McCord Adams)曾经把奥卡姆描述为一位法兰西斯修会的亚里士多德主义者。在哲学和神学上,他远比人们想像的要保守得多。[46]和奥卡姆的前辈所做的一样,他区别了如下两种人的知识:那在天上看见上帝的蒙福之人拥有的知识,和那缺乏这样的看见在地上朝圣的信徒拥有的知识。对于朝圣的信徒而言,既有在自然的意义上能够认识的各种真理(例如,上帝存在),又有在超自然的意义上能够认识的各种真理(例如,上帝是三位一体的,上帝是道成肉身的)。在强调这种区别的时候,奥卡姆比他的前辈们所做的要清楚得多。在自然哲学和启示哲学之间,他画出了一条分界线。同时,他对把哲学从神学中分离出来也做出过贡献。

加布里埃尔·比尔是中世纪晚期最重要的神学家之一。在海德堡的艺术学院进行长期的研究后,他到埃尔福特(Erfurt)和科隆研究神学。埃尔福特是**现代路线**的一个中心,拥护奥卡姆、排斥托马斯和司各脱;在科隆,托马斯·阿奎那、大阿尔伯特,依然是受人尊敬的学者。因此,比尔对**现代路线**和**古代路线**都非常精通。晚年虽然仍是一个一心一意的奥卡姆主义者,但他批评这两个流派之间狭隘的斗争,并吸收了司各脱和托马斯的学说。在中年时期,他担任大教堂的传道和美因兹莱茵兰市(Rhineland)的教区牧师。稍后,他去乌尔腾堡(Württemberg),协助建立共同生活兄弟会(the Brethren of the

Common Life)的新会所。1484 年,他被派往新成立的图宾根大学神学院。在那里,他既担任教授,又担任大学的校长。一段时期,人们把比尔看成是中世纪晚期思想瓦解的化身。此人对天主教教义的曲解,误导了路德和他的追随者们。最新的研究已经呈现出一幅不同的画像。比尔作为一位教师出现,他把中世纪的神学和宗教改革后的天主教联系起来。此外,奥卡姆把他的相当多的精神力量都奉献于神学的理论问题;相反,比尔却探索了奥卡姆主义的牧养应用。 139

在哲学世界之外,奥卡姆的名字继续保留在**奥卡姆的剃刀**这个术语中。它保存在拉丁文的公式中:*entia non multiplicanda praeter necessitatem*。它的意思为:"若无必要,毋增实体。"它同样是一条经济原理,广泛应用于科学、哲学、神学和其他地方。虽然有这个基本的思想,但不幸的是,从奥卡姆保留下来的著作中,并不能找到这些语词特殊的表达形式。另外,这种思想并非奥卡姆发明的。它可以在司各脱和其他人那里找到,甚至可以追溯到亚里士多德。[47] 随着中世纪让位于文艺复兴和宗教改革,奥卡姆的剃刀被证明是一种适逢其时的思想。哲学与神学不断分离是不是一件好的事情,这是见仁见智的。对于一些人而言,哲学与神学的分离,标志着现代世俗主义的开始。对另一些人而言,它标志着某种不幸的混乱的结束,以及允许哲学与神学具有各自相应的功能的可能性的开始。毋庸置疑的事实在于,14 世纪的这些争论,激发了某种东西,我们至今仍然感受得到它的余波。



第三部分

从宗教改革到启蒙运动时代



第九章 哲学与宗教改革家

143

从宗教改革到启蒙运动时代,时间跨度为300年。如今回忆这些年代,显而易见的是,16、17、18世纪是现代思想的发源期。罗马天主教在中世纪形成了它的决定性形态。新教神学在16世纪的宗教改革中形成;现代的世俗观则起源于17、18世纪的理性的启蒙哲学。

这并不是要说18世纪对基督教神学毫无贡献,或者说后来世俗思想有如晴天霹雳。像由约翰·卫斯理(John Wesley,1703—1791年)和乔治·怀特菲尔德(George Whitefield,1714—1770年)领导的福音奋兴运动(the Evangelical Revival),给各个教会带来了新的生命,在许多个人的经验中赋予他们一种上帝的意义。但是,和一个世纪前的清教徒运动一样,这场奋兴运动,在本质上乃是宗教改革的延续。另一方面,在宗教改革时代,也有活跃的理性主义者,例如浮士德·索齐尼(Faustus Socinus,1539—1604年)。此人拒绝接受三位一体学说,赞成神体一位论(Unitarianism),谴责赎罪学说是非道德的和非理性的。宗教改革本身,许多地方都要归功于世俗学问的复兴以及对知识的寻求。这种世俗学问的复兴以及对知识的寻求,在14世纪开花结果,并以文艺复兴之名闻名遐迩。

文艺复兴与宗教改革

文学、艺术复兴的思想,产生于14世纪。最后,人们接受法语单词*renaissance*,用它作为一场文化运动的名称。这场文化运动于15、16世纪开始于意大利,并传播到欧洲其他地方。这个术语带着 144 几分否定中世纪性的味道。文艺复兴的作家们认为,中世纪是一段插曲,一段居于古典过去的辉煌与在他们的时代重新欣赏这些辉煌的插曲。[1] 把文艺复兴和中世纪区分开来的特征之一,是对希腊罗马

哲学兴趣的复兴。由于印刷术的发明，更多的公众能够接触到许多世纪以来一直被忽视的著作。从哲学的观点来看，其中最重要的，是卢克莱修的《物性论》和西塞罗的《神性论》。

文艺复兴期间哲学的主流仍然是亚里士多德主义。在科学的领域，亚里士多德主义尽管没有被代替，但开始受到挑战。非常有趣的是，当弗兰西斯·培根不满足于亚里士多德的科学，寻找探索自然的新方法的时候，他并没有彻底抛弃亚里士多德。相反，为了追问自然，他转向了源于亚里士多德的修辞方法。然而，在意大利，柏拉图主义经过许多世纪相当严重的冷遇后，开始获得了新的生命。其间，柏拉图主义主要是通过亚里士多德对它的批判而为人所知的。这次复兴中的主要因素，是马尔西里奥·费奇诺(Marsilio Ficino)把柏拉图翻译成拉丁文，以及他摹仿柏拉图学园建立的学园。新柏拉图主义也享受到复兴的好处，部分是由于如下的事实：费奇诺对柏拉图的翻译，也包括对普罗克鲁斯(Proclus)和波菲利的翻译。佛罗伦萨的柏拉图主义，给予自然宗教以新的冲击。

文艺复兴期间的很多著作家都设法掩盖柏拉图和亚里士多德之间的区别，宣称他们之间没有本质上的差别。虽然很少有思想家公开宣称信仰斯多葛主义，但由于再版西塞罗、塞内加，以及希腊注释家们对亚里士多德的注释，斯多葛学派的思想相当著名。中世纪的著作家们追随教父，谴责伊壁鸠鲁为一个无神论者。任何相信人死时灵魂就灭亡的人，很容易被描绘成一个伊壁鸠鲁主义者。文艺复兴的著作家，对伊壁鸠鲁主义采取了更友好的态度，部分是由于卢克莱修诗歌的魅力。但是，直到17世纪的伽桑狄，伊壁鸠鲁的原子理论才得到认真的对待。[2] 也许，从长远的眼光来看，比对斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义复兴的兴趣更重要的，是重新发现古典怀疑主义。我们将在下一章讨论。

145

伴随这种对古典思想的兴趣，出现了人们对神秘膜拜的兴趣。现代人心里可能会觉得很奇怪的，但文艺复兴比起中世纪来，也许更能接纳这种神秘膜拜，尤其是接纳声称内含有古代智慧的著作。署名赫耳墨斯的文献，其作者被认为是三倍伟大的赫耳墨斯(Hermes Trismegistus)，该文献享有巨大的名声。

在某种意义上,宗教改革是文艺复兴的一个结果。[4] 对古代各种文本的批判研究,有助于促进对圣经和教父的研究。印刷机用来印制古典文献,也被用于印刷圣经和神学著作。在另一种意义上,宗教改革的精神更接近于中世纪的精神,虽然其兴趣的焦点完全不同。中世纪的思想认为一切生活都与上帝相关。但是,由宗教改革家对因信称义的理解引发的激烈争论,把焦点从形而上学的分析和思辨转移到个人的体验和圣经在信徒认识上帝的作用上。

路德的同事菲利普·梅兰希顿(Philip Melanchthon)在《教义要点》(*Loci Communes*,1521 年)中生动地表达了这一点。这是宗教改革神学的第一部教科书。梅兰希顿抱怨说:以前的神学家们都太哲学化了,他们宁愿堆砌种种观点而不愿阐述圣经的意义。梅兰希顿设问道:诸如三位一体的奥秘、道成肉身的方式之类问题,保罗是否曾经把它们哲学化呢? 对于梅兰希顿而言,有两个危险的问题,一个与超越人理解力的问题相联系;另一个与实践的重要性相联系。

> 正如一些(教义)是完全不可理解的,也有另一些教义,基督愿意全体基督徒都以最大的确定性来认识它们。我们崇拜神的奥秘比研究它们更好。……但是,至于那些对其他的基本要道,即"罪的权势"、"律法"、"恩典"无知的人,我不认为我能称他为一个基督徒。因为,从这些基本要道中,基督才得以被认识,因为认识基督就是认识他的恩惠,而不是像**他们**所教导的那样,要反思他的本性以及他的道成肉身的方式。[5]

就事实而言,梅兰希顿对经院哲学关注点的贬斥,反过来使他陷入困境。因为,在一代人的时间里,路德派的信徒相互间激烈争辩, 146 并且和其他宗派的宗教改革家们辩论。他们围绕的真正问题,正是梅兰希顿一度认为是模糊的和无关紧要的东西。关于这一点,存在某种无法回避的东西:实践问题迟早都会引出理论问题。不过,新教教会的教义提出的理论问题,并未取代对上帝的位格实在的重新意识。它不但处于宗教改革、清教徒运动、福音奋兴运动的核心位置,而且是天主教灵性的核心。这个时期神学与哲学的冲突,起源于人

类与上帝的关系这一基本实践问题。

宗教改革的议程

欧洲大陆宗教改革最主要的人物，是马丁·路德（1483—1546年）。[6] 他一生中的大多数时间在维腾堡大学担任神学教授。按照16世纪的标准，这所大学属于新秀；和中世纪建立的各所令人敬佩的大学相比，它属于二流大学。路德在学生时代放弃学习法律，他进入奥古斯丁修会做修士，追寻与上帝的相和。他发现这并不是他所期待的路径。教会的传统方式——圣礼体系、忏悔式的苦修、中世纪的经院哲学研究只会使上帝看来更加遥远和充满敌意。

转折点的出现，是由于他的修道院院长建议研究、教授圣经。通过研究、教授圣经，路德遇到上帝，发现他不是一位客人而是一位朋友，不是审判官而是救赎主。这位救赎主赦免那些在单纯的信心中转向他的人。这种新的洞见，在因信称义的教义中得到表述。因信称义的教义，成为宗教改革的基本原理。它突出地表现在《奥格斯堡信纲》（第四条，1530年）中。《奥格斯堡信纲》是路德宗立场的经典表述：

> 在上帝眼里，人不可能靠他们自己的力量、功德或者善工称义；相反，当他们相信他们蒙受恩典、他们的罪靠着基督得赦免时，他们因着信由于基督便白白地得以称义。由于基督本人的死，他满足了我们的罪所要求的补偿。这信在上帝的眼中就被算为义。（罗马书3、4章）[7]

147

因信称义的重新发现，标志着大陆宗教改革的开始。对于路德而言，它意味着，一切都必须按照圣经里的上帝之圣言来全新地加以审视。这不但意味着他的个人生活与灵修的变化，而且意味着整个教会的生活、思想和崇拜的革新。最初，路德满怀深情地希望宗教权威会显示出赞成的态度。但是，在1517年《九十五条论纲》与其他著作中，他对改革的请求和对赎罪券以及其他各种弊端的抗议，只是发

挥了冒犯他们的立场的功用。他的著作遭到谴责，他本人被开除教籍，甚至置于帝国禁令之下。不过，尽管有巨大的反对势力，但宗教改革的事业却越来越蓬勃发展。

假如没有路德，宗教改革可能会采取另外的路线，但它仍然会发生。在另外一些地方，思想独立，不依赖于路德改革的人们，他们感受到上帝同样的呼召，即要依据上帝之圣言来寻求改革。和路德一样，这些人常常被谴责为新贵、改革家。也和路德一样，他们的良知为上帝之圣言所折服。

在瑞士，宗教改革由苏黎世的茨温利(Zwingli，1484—1531 年)和日内瓦的加尔文(1509—1564 年)领导。两人的背景都带有文艺复兴人文主义的色彩，但他们共同确信，只有人文主义是不够的。和路德一样，他们是学者。又和路德类似，他们发现各种事件驱使他们成为实践家。关于所有主要改革家的教义，一件最令人震惊的事情，是它的广泛的一致性。他们有不同的着重点，尤其在圣餐问题上，但他们一致采纳圣经中的上帝的圣言为他们思想上帝的主要资料。然而，在一个方面加尔文有别于路德和茨温利。路德和茨温利的各种著作，大部分都是临时的，匆忙完成以满足当时的需要。加尔文也写过这种重要而短暂的作品。但在《基督教要义》中，他还尝试概括改革派的教义。最初它是一本小册子，后来多年不断再版，篇幅大大地增加了。1559 年最后的拉丁文版，依然在规模上无法和阿奎那的《神学大全》相比。但该书对随后世代的影响，完全可以与《神学大全》相提并论。和《神学大全》一样，它今天不断被翻译、再版。[8]

148

在欧洲大陆，宗教改革首先是教义性的，其次是政治性的。然而，在英国情况正好相反。其诱因是：亨利八世想和阿拉贡(Aragon)的凯瑟琳离异。这种愿望最后驱使他从教皇手中夺取了对这个事件的主导权。但宗教改革的原因，和在大陆是一样的。只要亨利八世还在位，英国的官方宗教，实际上还是没有教皇的天主教。同时，像克兰麦(Cranmer)、里德利(Ridley)、拉蒂默(Latimer)这些人，始终感觉蒙召要按照上帝的圣言来革新生活与思想。他们三个人的信仰以殉道结束。在英国建立新教信仰，这落到了他们的后继者身上。

这些宗教改革家们的进路，能够以概要的形式在英国教会《三十九条信纲》(1571 年)[9] 中得到研究。我们可以很容易地把《三十九条信纲》和 16 世纪的其他信纲相比较。[10] 在紧接着的 17 世纪，新教信仰的经典表述是《威斯敏斯特信纲》(1646 年)。《威斯敏斯特信纲》成为长老会教义的标准化表述。在教会管理的诸问题上，尽管长老会区别于安立甘宗(即英国国教)，但他们探索真理的进路基本上是相同的。[11] 这也适合 18 世纪的福音派教会。福音派教会中的许多人(包括最初的循道宗信徒)，都属于英国国教徒。他们所寻找到的东西，不是某种接近真理的新方法，而是把他们已经在圣经中获得的真理全新地用于当时的生活。所有这一切看来似乎是出自时代，其实是出自古典哲学的某种遥远的呼求。它们到底有没有联系呢？如果有，是什么呢？

路德与"魔鬼的淫妇"

路德在维腾堡的最后一次讲道——"魔鬼的淫妇"，在历史上一直留传下来，成为对理性经典的非难[12]。但这绝不是对哲学的某种孤立的攻击。费心细查过路德文集的索引的人很容易就会发现，路德目中的亚里士多德，是一个"敬虔教义的摧毁者"、"纯粹的智者和吹毛求疵的人"、"捏造寓言的人"、"讨厌的哲学家"、一只"公山羊"和"瞎眼的异教徒"[13]。这个单子还可以扩充延伸下去。这种断言，已经为路德赢得了不负责任的非理性主义者的名声，也造成了这样的普遍印象：哲学与圣经神学互不相干。

149

但是，这只是半幅图景。在一次不太激昂的时候，路德反思道："当我过去是一个僧侣的时候，他们常常蔑视圣经。没有人理解诗篇的作者。他们常常以为，《罗马书》内含着一些关于保罗时代的问题争论，对我们今天的时代毫无用处。司各脱、托马斯、亚里士多德，是需要人们仔细阅读的。"[14] 环境会变化，学术界也像其他人一样，有它的风尚。我们会用萨特、海德格尔、维特根斯坦来代替司各脱、托马斯、亚里士多德。不过，路德描绘的这种处境，距离今天西方各个大学的情况并不遥远。哲学始终使圣经看来无足轻重，理性一直占据

了启示的位置。

对于路德那样性情的人，生活在那个时代并处于这样的各种压力之下，他以前面所说的方式表达自己，这并不让人吃惊。正如现代的研究所表明的那样，路德不是谴责理性本身。他本人竭力使用了理性。他攻击的真正靶子，是理性的滥用，以及哲学驱逐基督教信仰的真理的种种情形。理性在科学和日常事务中有其合法的位置。理性在把握和评价一切放在它面前的东西时有它真实的功能。但理性不是真理的惟一判断标准。

在路德看来，有三种光照亮了人的存在。[15] 在自然之光的照耀下，理性和常识足以解决日常生活中许多问题；在恩典之光的照耀下，圣经的启示给予人类以上帝的知识，这是其他方式不可能获得的；荣耀之光则属于未来。因为，圣经留下了许多问题未解决。这里存在着明显的矛盾，如上帝的主权和人对他的行为的责任，对此圣经和基督徒的经验都证实了它们，但圣经和理性都没有解决它们。路德相信，正确的路径不是要让这些矛盾相互抵消，而是应保持两者的张力，把它留给荣耀之光来解决。

同时，上帝已经把人所需要的一切，或者人能够承受的一切，都启示出来，为的是使人在基督里认识自己。路德说：

150

> 渴望避开基督这个中保、仅仅依凭人的理性，来探究、理解显而易见的神性，正如智者们和僧侣们所实践和教导的那样，这是十分危险的……我们被赐予过成为肉身之道，这道降生在马槽里、挂在十字架的木头上。这道，是**智慧**和**父**的儿子，他一直向我们宣告：父对于我们的旨意是什么。那离开这子、去追随他自己的种种思想和思辨的人，将被上帝的威严所慑服。[16]

路德在这里谈论的，是他称为**十字架神学**（theology of the cross）和**荣耀神学**（theology of the glory）之间的区别。荣耀神学，意味着努力通过思辨或者神秘的沉思在上帝自身的存在中认识上帝。路德断然拒绝这样的方法。上帝已经在基督和他的十字架上启示出他自己。因此，对于那些愿意寻求上帝的人，惟一向他们开启的

道路，就是以这样的方式寻求他：上帝爱世人，差遣他的儿子耶稣基督住在他们中间，为他们死在十字架上。所以，在路德看来，惟一真正的神学就是十字架神学。十字架神学是一种以圣经为基础的神学，一种企图回避哲学思辨的神学。不过，十字架神学在避开各种哲学问题方面，未完全取得成功。

路德神学引发的问题之一，是路德的哲学知识有多少。路德猛烈攻击托马斯·阿奎那，但他真的了解阿奎那吗？或者，他的知识大部分都是二手的？答案看来是，路德把阿奎那关于恩典的教义，常常和司各脱、奥卡姆的观点混在一起；他透过他人，尤其是加布里埃尔·比尔的眼睛来阅读阿奎那。[17]此外，中世纪晚期关于阿奎那的认识，似乎更多基于他的各种注释而不是《神学大全》。纵然如此，如果路德占有了关于阿奎那的第一手知识，路德神学是否就会不一样，这个问题依然存在。问题的答案照样是令人怀疑的。然而，在一般情况下，宗教改革家们对阿奎那的态度，并不一概都是否定的。马丁·布塞(Martin Bucer)、彼得·马特·伏米克里(Peter Martyr Vermigli)、哲罗姆·查恩奇(Jerome Zanchi)这些人归信新教以后，仍然是托马斯主义者。梅兰希顿在撰写关于《约翰福音》的讲座期间，阅读阿奎那的著作，受益匪浅。最近，加尔文和阿奎那之间的种种相似性一直引起人们的注意。[18]

151

路德神学引发的另一个问题，是路德的圣经解释究竟在多大程度上，有意识地或者无意识地受到哲学思想影响。在学生时代，路德曾经接受过寓意解经法的教育。正如我们前面所见的那样，这种方法在古代哲学中有它的根源。[19]到了路德的时代，这种方法一度被细分为解释圣经的一种四重方法。学生们通过一篇拉丁文的诗来背诵它们。经文字面意义告诉读者发生了什么；寓意告诉基督徒必须相信什么；预表或者道德意义，呈现出经文的道德应用；隐秘意义(the anagogical sense)，谈论将来发生的事情。路德最后拒绝了这种理解圣经意义的方法。在他的《加拉太书讲座》(1535 年)中，他指出，根据这种方法，《加拉太书》4 章 26 节的耶路撒冷“在字面上指那个名词所代表的城市；在预表的意义上，为一种纯粹的良心；在寓言的意义上，指教会的斗士；在隐秘的意义上，为我们天上的家乡或者教会

的得胜。"[20]但是，他接着抛弃这种方法，抱怨说：这样愚蠢的谎言，"把圣经肢解为许多意义"，使人们失去了确信可靠的教训。不过，当我们考虑路德本人阐释圣经和在《旧约》的各个地方发现基督的方法时，我们不得不惊奇，在他的手里，寓意解经法是否以另一种名义复活了。[21]尽管人们对路德做出了大量的研究，但是，还没有人能充分说明他和哲学的关系。

加尔文与古典哲学

在宗教改革家的著作中，虽然哲学隐退成为背景，但它没有全然消失。学者们继续深思亚里士多德的著作，权衡他相对于柏拉图以及其他古代著作家的种种优点。[22]亚里士多德的哲学一直在欧洲各个大学的课程中占有重要的位置。文艺复兴和宗教改革见证了中世纪经院哲学的衰落，见证了人们重新燃起的对古代和基督教早期时代著作家们的兴趣。这种现象在加尔文的心里留下了印迹。浏览一下 1559 年版的《基督教要义》的索引，可以看到一些对波那文都、司各脱、比尔和奥卡姆的参考，但更多的是参照亚里士多德、柏拉图和西塞罗。阿奎那和彼得·伦巴德的影响更加突出。奥古斯丁被引用的次数大大地超过了他们全部。路德是与中世纪教会遗留下来的问题做斗争。加尔文也这样做，但他还竭力在更加广阔的文化背景中陈述基督教信仰，这种文化背景和古典时期的世界保持着一种连续性。

152

加尔文的进路和路德相比不那么多彩，但更加系统。然而，在本质上，它是一样的。加尔文谈到关于上帝的**双重知识**。[23]一方面，存在着某种一般而言人类都享有的关于上帝的意识。这不是一个经院哲学的证明问题，证明只有那些具有必要的哲学背景的人们才能理解。它是一种关于上帝的意义深远的内在意识。加尔文把它描绘为"关于神的某种感觉"或者"关于神性的某种感觉"。[24]人们可能无法很好地定义或轻易地讲清楚它。然而，它就在那里。并且，这个受造之秩序的荣耀，反映着上帝自己的荣耀。[25]但是，人类在罪的路上走得太远，以致他们的属灵感觉变得迟钝了。[26]这种知识在最好的情况

下是对创造主的某种认识，虽然由于罪的缘故，这种认识不可能太深。另一方面，通过圣经，上帝在基督里不但已经把他自己启示为造物主，而且启示为救赎主。[27]在圣经里，上帝已经言说并启示了他自己。这种方式对所有世代都意义重大。圣经不但向加尔文提供了在其他地方不可能找到的讯息，而且像眼镜一样把事物聚集在焦点上。[28]眼镜的价值与用处在使用中能够得到最好的理解。圣经也是如此。圣经的价值表现在传达上帝的知识和从上帝的眼光中看我们自己的能力。

对于加尔文而言，圣经是上帝的圣言，所以，我们关于上帝的全部思考必须以圣经为基础。甚至，加尔文可能会说："我们像敬畏上帝一样敬畏圣经，因为圣经仅仅出自于他，没有任何人的东西混杂其中。"[29]按照这段话字面的意义，看来似乎是，加尔文神学寻求的乃是圣经神学的某种表达，是以系统的形式为 16 世纪重新叙述圣经神学。然而，它会带来大量哲学问题。首先，是他主张，人类普遍具有"关于神的某种感觉"。令一些读者感到困惑的是，当加尔文谈到这一点时，他没有提出任何圣经上的证据来证明它；相反，在其他问题上，加尔文却习惯这样做。另一方面，也许可以说，如果人们真有关于神的某种感觉，完全不需要经文的证据。假如人们拥有了它，便拥有了它！实际上，加尔文的论点，部分是对古代世界广泛持有的某种观点的重复。在纯粹的事实上，人们相信上帝。加尔文说，"正如这位杰出的异教徒所说：至今没有任何民族是如此野蛮、没有任何人民是如此不开化，以至于他们未具有某种根深蒂固的确信，即存在一位上帝。"加尔文提及的这位"杰出的异教徒"，是西塞罗。西塞罗在他的著作《论神的本性》中讨论伊壁鸠鲁的观点时，做了以上的陈述。[30]对于加尔文而言，如果这种关于上帝的纯粹知识未把人引向敬畏和尊严，未教导人们寻求上帝、承认他为所有良善的本源，那么，它是不够的。

153

现代人对加尔文著作的研究表明，他对古典哲学有着渊博的知识。[31]他常常批评哲学家缺乏真正的洞见，批评他们宁愿学术的论辩而不愿悔改、信仰和崇拜。但是，他也会谴责一类人为"迷信"，他们是"不敢从异教的著作家们借用任何东西。所有的真理都来源于上

帝；因此，如果恶人曾经说出任何真实而正义的东西，我们不应该拒绝它，因为它源于上帝。”[32]加尔文本人在他的拣选和预定教义中，广泛使用亚里士多德的种种观念。[33]一个恰当的例子，是加尔文对《以弗所书》1章5节关于预定的解释，他在此吸收了亚里士多德的因果关系的四重概念。加尔文写道：“在这个句子中提到我们得救的三个原因，第四个原因将随后立即加添上去。动力因是上帝意旨的美善；质料因是基督；目的因是他的恩典得着赞美。”[34]剩余的第四因，加尔文在《以弗所书》1章8节观察到了。在那里，他把“形式因”确认为“福音的传讲。由于福音的传讲，上帝的良善流向我们。因为，正是靠着信，我们得以认识基督。凭着基督，我们来到上帝面前；通过基督，我们享受到做子嗣的恩惠”。[35]

从哲学的角度看，这一段中所含有趣的东西，是如下的事实：加尔文毫无疑问地采纳亚里士多德的范畴，以便表达他对圣经教义的理解。此外，他从古希腊哲学中借用“智者”这个术语，指那些持不同观点的反对者。[36]论及哲学，一般而言，加尔文是折中主义的。当亚里士多德的思想方法看来是适当的时候，他会使用它们。每当他发现伊壁鸠鲁、柏拉图、斯多葛学派和西塞罗的洞见是正确的，他也会赞同它们。[37]关于其他问题，加尔文基本上和托马斯·阿奎那一致。[38]不过，在所有这一切中，加尔文并没有以后来的基础主义的方式，努力为他的思想立定一个单纯理性的或者经验的基础。相反，在发现真理的地方，他就承认真理，给出他为什么相信它是真理的种种理由。另一方面，他相信，哲学家们最伟大的洞见，远远不及圣经启示的真理。虽然如此，依然存在具有挑战性的重要问题：加尔文的神学，是否有意识或无意识地受到哲学思想的影响？加尔文相信：他关于上帝主权的教义，即选民被拣选和预定得救赎、恶人遭诅咒的教义，是直接从圣经中汲取的。可是，他关于主权、拣选和因果关系的种种概念，受到了某些无意识的范式、哲学思想、16世纪关于物理世界的各种思维方式的影响，以至于其结果并不是纯粹而简单的圣经神学，这可能吗？迄今为止，人们对加尔文的思想已经做了许多研究，但关于加尔文和哲学的关系，依然需要更多的研究。

154

回顾与展望

在一种意义上,宗教改革属于中世纪晚期的世界。在另一种意义上,它标志着近代思维在宗教中初露端倪。宗教改革家所反对的行为与信仰,是 16 世纪从中世纪教会继承下来的行为与信仰。在这种意义上,宗教改革的议程是由中世纪设定的。此外,从我们在路德那里所见到的东西来看,他解释圣经的方法,并不代表着与中世纪各种方法的彻底决裂。它更多是对过去的寓意解经法的某种修正,而不是后世出现的历史学的、语言学的和批判的方法的先驱。

能够引发人们辩论的地方在于,路德尽管否认经院哲学,但德国宗教改革的思想世界与其说是近代的,不如说是中世纪的。如果我们要探讨路德的圣礼教义,例如他在《教会的巴比伦之囚》(1520 年)中所陈述的那样,并且追寻那个时代种种激烈的关于圣礼的争论,我们会发现某种程度上对中世纪教义的弃绝,和一种回归圣经的尝试。但是,所讨论的各种难题和讨论依据的基本原则,是由中世纪传下来的教义塑成的。

155

加尔文呈现出一幅相反的图景。我们已经看到,他也继承了亚里士多德的思想方式。我们曾注意到,最近的研究提出,加尔文更多地和托马斯·阿奎那一致,这超过了以前人们的设想。加尔文也熟悉古代的哲学。这种古代哲学,曾经在文艺复兴的文化中涌现出来。路德虽然未曾忽视文艺复兴发现的古典文化,并且采取了类似于加尔文的观点,但加尔文所生活的世界,比路德更多地渗透着文艺复兴的精神。在路德和加尔文那里,对于古代哲学的熟悉,也许在如下的地方表现得最明显:面对怀疑主义,为基本宗教信仰辩护。

宗教改革的神学可能借鉴了古代哲学,承认它的洞见,但没有完全信奉它,或者认同任何一种特定的哲学。16 世纪,文艺复兴与宗教改革的各种文化,享有共同的背景以及彼此重叠的兴趣。它是一个科学和学问依然受到教会保护的时代。早期伟大的科学先驱如哥白尼、伽利略,都是天主教徒。近代科学先于宗教改革而萌生。但是,宗教改革也间接对科学的发展做出了贡献,因为,宗教改革关于

创造的教义,使人们能够把自然秩序按照其本身作为上帝的创造来对待,而不只是作为形而上学思辨的材料。[40]

在天主教和新教之间,尽管存在着深刻而痛苦的冲突,但基督教的这两种形式都具有共同的信仰:根据基督教启示的上帝来看待一切生活。可是,甚至到了宗教改革的高潮,开始出现了威胁这种世界观的种种迹象。哥白尼关于宇宙的日心说,天主教徒和新教徒同样把它当作是对圣经的创造叙述的一种威胁——圣经的创造记述,把地球和人类当作万物的顶点。人们及时地认识到,这个难题与其说是现实的,不如说更多是出于人的想像;它的一度出现,是由于人们对创造的各种含义的误解。但是,最后对基督教的世界观提出最大挑战的东西,不是科学,乃是哲学关于世界的种种解释。在文艺复兴重新发现的古代异教哲学中,存在着这些解释的根源。 156

新教和天主教的思想主流,可以追溯到中世纪和早期教会,乃至《旧约》与《新约》。随之出现的,是各种对立的世界观。这些世界观吸收了古代的异教哲学,鼓励思想的日渐世俗化。思想的世俗化,在18世纪的启蒙运动时代达到了顶点。这种思想并不完全是非宗教的。不过,这样的宗教,往往与天主教和新教的基督信仰更加不同。

卡尔·巴特已经注意到这个过程从前发生的方式。它表现在18世纪两大经典的革命文献中:1776年7月美国的《独立宣言》和1789年8月法国国民议会批准的《人权和市民权利声明》。[41]两者都保留着某种宗教的虚饰外表,但在许多地方,它被撕裂得如此淡薄以至于到了几乎不存在的地步。法国的文献导言里,提到**至高的存在**;美国的文献里,草草承认创造主的存在。两者都没有给予上帝多少时间。两者关心的都是人性,以及那些似乎是自明的权利。它们伸张的这些权利,被相信为是自然的。法国的文献中自由、财产、安全和让自己免除暴力侵害的权利相关;美国的文献涉及对生命、自由和幸福的追求。除了使用了最普通的术语之外,没有对上帝的义务问题。法律不是上帝思想的表达,而是人民意志的表达。各种统治机构的权柄不是来自于**全能者**,而是来自于被统治者的同意。《独立宣言》的制定者们所设想的幸福,不是"登山宝训"中描述的至福,而是在希腊哲学家们的美好生活观中所构想的那种幸福。

至于今天存在的宗教，正如巴特评论的那样，根本上是加尔文主义和天主教分别播下的种子。在现代世俗主义者看来这并不是一件157坏事。人类已经变得更加理性。人们早已抛弃了各种过时的信仰。他们已经拒绝的，如果不是上帝，那么，至少是各个教会的礼仪与附属的东西。它是人类成熟和独立生活所不可缺少的。这种世俗化的种子需要在文艺复兴中去寻找。以下的各章中，我们将追溯它们的生长过程。

第十章　各种旧问题与新危机

159

我们将在这章里，考虑影响天主教和新教思想发展的两条线索。它们都回溯到古代，把过去的思想运用到时代流行的种种问题上。但是，它们是以不同的方式这样做的。

冒着过度简单化的危险，也许可以说，第一条思想线索，把我们引向神学家们，一些在和基督教信仰的内部问题搏斗的人。这里，我们将简略地讨论莫利纳(Molina)、苏阿雷斯(Suárez)、巴涅斯(Bānez)和阿明尼乌(Arminius)。讨论的问题是：如何把他们对上帝主权的理解与人的自由、责任以及上帝的救赎恩典协调起来。这些同样是基督教信仰的问题，它们处于基督教信仰体系更广阔的背景中。文艺复兴对人的自由的理解，使这些问题变得尖锐起来。但是，这些问题本身和对它们的解答，是一个传统问题，从中世纪到早期教会一直都存在。

关心第二条发展线索的思想家们，无论如何与皮浪的怀疑主义相联系，提出了关于基督教信仰体系本身是否有效的基本问题。首先是新教与天主教这两个对立的真理主张的问题。但不久，这个问题扩大为，任何思想体系是否能够被证实有效。这条思想路线的推动力不是来自于中世纪，而是来自于文艺复兴对古代异教的怀疑主义的重新发现。

莫利纳、苏阿雷斯、巴涅斯和阿明尼乌

自古以来，上帝的全能和全知的问题，一直激发着伟大的心灵去思考。实际上，它们构成两个分离而相关的问题系列。一个问题系列涉及上帝的权能，另一个涉及上帝的知识。

160

两者都有力地影响我们如何思考上帝的主权，思考上帝和世界、人类的关系。

把上帝和其他存在者划分开来，称上帝是全能、全知的，这也许看来是显而易见的。但是，如果我们认为上帝是全能的，这对于人的自由意味着什么？如果上帝是主宰宇宙的创造者和统治者，这岂不是意味着他将导致每样善与恶的事情的发生，无论是如同蝴蝶翅膀小而美的摆动动作，还是任何如同纳粹大屠杀的不可思议、可怕的事情？万事的程序都是预先编制好的吗？在人类如何行动方面，他们有任何选择权吗？人的自由行动，仅仅是一种幻想吗？

当我们说上帝是全知的时候，会出现类似的难题。如果上帝知道一切，他知道这些事是因为他促成其发生的吗？如果是，我们得到的似乎是某种关于我们行动的神意的决定论。或者，上帝只是在事情发生的时候知道它们？如果是这样，看来我们已经把上帝还原为充当旁观者角色的存在者，他并不掌控事情。

这类的问题，已经有着漫长的历史。在过去关于上帝的主权的激烈争论中，最突出的有奥古斯丁与帕拉纠主义的争论[1]，路德与伊拉斯谟关于意志的奴役的争论[2]，以及加尔文关于神的预定和护理的辩论。[3] 这种论战骤然再次出现在16世纪天主教徒的修会之间，并很快波及新教神学。

在天主教会中，多米尼克修会和耶稣会都把托马斯·阿奎那当作他们的"博士"，依然认为亚里士多德是独一无二的哲学家。甚至在宗教改革之前，多米尼克派的神学家卡耶坦(Cajetan)，凭着他对《神学大全》的注释，领导了一次托马斯主义的复兴。卡耶坦本人是把《神学大全》当作神学教科书取代彼得·伦巴德的《语录》的第一位教师。[4]

论及预定，阿奎那本人是坚定的奥古斯丁主义者。他将奥古斯丁"预定是对上帝恩惠的预知"，作为他的固定结论性的观点："预知不在于被预知的事物，而在于预知者。因而，预定也不在于被预定的事物，而在于那位预定者。"[5] 卡耶坦和多米尼克派趋向保守地对待阿奎那，相反，其他人，尤其是耶稣会士，他们感觉到没有这样的限制，尤其在关系到他们对神的主权的本质的理解方面。

161

文艺复兴渴望对人的自治和成就的作用给予更多的承认，源于这样的压力，耶稣会的神学家们感觉到，有必要发展某种被修正了的

托马斯主义。他们曾竭力回避某种神意的决定论，按照这种神意的决定论，所有的事件都宿命论地预先由上帝所预定。他们试图给人留下一定程度的自由和自治。同时，他们不愿放弃上帝的主权或者取消神的预定。

这种新的方法，由西班牙耶稣会修士路易斯·德·莫利纳(Luis de Molina，1535—1600年)发展而来。他奉献多年的时间写作他的《自由意志与恩宠、上帝的预知、护理、预定、弃绝的和谐》(*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis，divina praescientia，providentia，praedestinatione et reprobatione*，1588)。莫利纳的结论为，当人的意志自由地与上帝的恩典合作的时候，上帝的恩典才发生效用。同时，他相信，上帝的旨意，不但一般地统治着各样的事物，而且统治着各种个别的事物。

为了将他的关于人的自由的观点和上帝的护理、预知相协调，莫利纳引入了 *scientia media*(中间知识)的概念。[6] 他创造这个术语，指上帝的 *futuribilia*，即上帝关于那些现在不存在但如果某些条件实现将会存在的事物的知识。这样的事物，介于各种单纯的可能性和现实的未来事件之间。关于这些事件上帝具有的知识，介于上帝的"自然知识"(上帝对一切可能世界的认识)和他的"自由知识"(上帝对这个现实世界的认识)之间。

莫利纳的理论主张，上帝绝对无误地知道人的意志在每种可想像的环境中会做出什么反应。这种知识构成上帝安排万物之秩序的基础。人们一直把中间知识和彩排相比，人们在实际表演之前预演各种角色。[7] 试演中，在给定的相应环境下，一位彼得会否认耶稣，或者一位犹大要背叛他。因为，上帝知道在这些环境下，出于他们本身的自由意志他们会做什么，所以，他选择实现他已经预知的事情。

162

莫利纳主义进一步由西班牙耶稣会士弗朗西斯科·苏阿雷斯(Francisco de Suárez，1548—1617年)发展。[8] 苏阿雷斯引入了调和论的思想。根据苏阿雷斯的看法，上帝并不(像在托马斯那里那样)导致人各种自由的行动。[9] 借助他的**中间知识**，上帝通过赐予选民恩典达成他们的得救。借着上帝的预知，他预见到他们会把恩典用于美好的事物。这样的恩典，和该情形中的各种环境是调和的，或者是

适应的，并将获得选民自由的赞同。在提出他的立场时，苏阿雷斯采纳了一种著作文体。这种文体，与其说和传统的经院哲学，不如说和文艺复兴具有更多共同的地方。但是，尽管这个难题和提出的解决办法是新奇的，它们本质上仍是中世纪经院哲学思想的一种延续。

莫利纳主义的主要对手，是西班牙的多米尼克修会的修士多明戈·巴涅斯(Domingo Bánez，1528—1604 年)。此人是一位严谨的托马斯主义者。他谴责莫利纳让上帝神圣恩典的权力屈从于人的意志。按照他的观念，莫利纳的**中间知识**仅仅是一个术语，不存在与之相对应的实在。巴涅斯主张，由于上帝的神圣律令，上帝知道未来，包括各种有条件的未来自由行动。这些律令，预定着一切的事件。他坚持以形而上学的原则为出发点。作为第一因和第一推动者，上帝必须是人的所有行动的原因。巴涅斯坚持认为，上帝是以一种和每个有限的存在者的本性相对应的方式来推动它，他竭力以此捍卫人自由的现实。上帝推动非自由的行动者必然地行动；当自由的行动者自由地行动时，是上帝推动自由的行动者自由地行动。

到 16 世纪末，这场发生在多米尼克修会和耶稣会之间的争论已经变得非常尖锐了。以最温和的方式来阐明，巴涅斯学派谴责莫利纳主义者教导某种不完美的形而上学，认为他们使上帝的恩典屈服于人的意志；他们新奇的**中间知识**的学说是一个空洞的术语。莫利纳主义者让步说，这个概念是假设，只是宁愿选择这种假说而不要一种观点，即似乎取消自由选择、使上帝对罪负责的观点。这场论争变得很尖锐，克莱门特八世教皇在罗马成立了一个特别的圣会，考察所争论的这些问题。这个**辅助性的圣会**(*Congregatio de auxilliis*)存在于 1598 年至 1607 年间，结果是决定承认两种观点。事实上，这两种观点直到今天仍以一种冷战的方式共存。但是，为了缓和这种对立性，多米尼克修会的人被禁止称耶稣会士为帕拉纠主义者；而耶稣会士也不得称多米尼克修会修士为加尔文主义者。[10]

163

同时，这个同样的基本争论，在改革宗教会里展开。其焦点在荷兰神学家雅各布·阿明尼乌(Jacobus Arminius，1560—1609 年)的教义上。[11]阿明尼乌是一个到处旅行的学者，在 1587 年奉召回到阿姆斯特丹任牧师职务前，他曾在马尔堡(Marburg)、莱顿(Leiden)、

日内瓦、巴塞尔、帕多瓦(Padua)和罗马学习研究。1603年,他接任莱顿大学的神学空缺席位。在这里,他遭到严格的加尔文主义者、弗兰西斯库斯·戈玛鲁(Franciscus Gomarus,1563—1641年)的反对。阿明尼乌早年对保罗的《罗马书》的研究,曾经导致他被谴责为帕拉纠主义。除了被指控是变相的帕拉纠主义以外,阿明尼乌还被指责为索齐尼主义(Socinianism)。然而,阿明尼乌极力想澄清自己,因此他的余生都卷入了论争中。

阿明尼乌未能成功地修正荷兰加尔文派教会的两个主要文献:《比利时信纲》与《海德堡教理问答》。在他死后,阿明尼乌的立场陈述在一个简短的文献里,题为《阿明尼乌条目》或者《阿明尼乌抗辩》(Arminian Articles or Remonstrance,1610年)。[12]为了对抗加尔文主义严格的决定论逻辑,《阿明尼乌抗辩》提出一种修正的加尔文主义。在双重预定的地方,《阿明尼乌抗辩》相信,基督这一救赎中的决定性要素(第一条),可以在《约翰福音》3章16节和《约翰一书》2章2节中看到,它教导说普遍的赎罪和救赎。然而,这种普遍的赎罪和救赎,需要通过信仰才能成为自己的东西,才是有效的(第二条)。人类自身,并没有得救的恩典;他们需要通过圣灵在基督里重生、更新,以便理解、思考和盼望一切善的事物(第三条)。人类需要"预期的或者协助性的、激励的、追随的与合作性的恩典",但恩典"不是不可抗拒的"(第四条)。上帝的恩典足以阻止撒旦或任何权势把信徒从基督手中夺走(约翰福音10:28),不过,人有可能放弃信仰转向世界(第五条)。

戈玛鲁领导了最初反对阿明尼乌主义的斗争。因谴责阿明尼乌论者是一个亲西班牙的政党,情况进一步变得复杂化了。1618—1619年召开多特宗教会议(Synod of Dort,全称为Dordrecht),以解决这个神学问题。这次会议虽然主要是一次荷兰神学家们的集会,但是,出席会议的大量代表来自国外不同的改革宗教会。结果是可想而知的。200名阿明尼乌派的抗辩派领袖遭到免职。荷兰议会判决伟大的阿明尼乌派学者雨果·格老秀斯(Hugo Grotius)终身监禁,幸亏他的妻子将他装进书箱里,帮助他潜逃到巴黎。奥尔登巴内维尔特(J. van Oldenbarneveldt)更不幸,因被诬告叛国罪遭砍头。

164

从神学的观点看，多特会议的教义有着恒久的重要性——《比利时信纲》与《海德堡教理问答》得到重申。《多特教理》在五个"教义条目"下，制定了正统的加尔文主义的立场。它们一直存留到今天。[13]第一条教义讨论预定，提出无条件的拣选（我们没有任何条件导致拣选发生，甚至连我们的信也是如此）和双重的预定（坚持认为，决定着恶人受永刑的"弃绝律令"，不会使上帝对他们的罪负责）。第二条讨论赎罪和救赎，主张因为救赎是有效的，赎罪必须是有限的。基督只为拣选的人而死。第三条、第四条联系在一起，宣扬人类完全堕落（罪延及人的所有行为和情感）和不可抗拒的救恩（上帝是救赎的惟一作者，产生出"信的意志和信仰的行为"）。第五条教导圣徒永蒙保守的学说（那些真正重生的人，将永蒙保守，因为上帝是信实的）。《多特教理》的证明，比《阿明尼乌抗辩》陈述的详细得多，每个论点都诉诸圣经的支持。

我们在本章里一直在讨论的问题，继续在哲学家们和神学家们当中引起激烈的争论。过程哲学家们如查尔斯·哈特索恩（Charles Hartshorne）认为全能、全知之类的概念是主要的神学错误，提出过程哲学来取代传统基督教一神论。但是，过程思想的批评者认为，过程思想本身有着致命的缺陷，他们对传统关于上帝属性的看法进行了辩护。[14]大量的学者，包括当代的福音派哲学家们，发现中间知识的概念是对于今天的一个切实可行的概念。[15]但正如20世纪多米尼克派哲学家加利古—拉克朗耶（R. Garrigou-Lagrange）所说，莫利纳的中间知识理论，内含某种内在的矛盾。加利古—拉克朗耶赞同这位托马斯主义者传统的反对理由：

165

> 中间知识认为，要捍卫人的意志自由，实际上意味着一种对它的否定。上帝如何能够在一个原因中看到，它实际上将产生作用，而该原因就基本性而言是否会发生作用并不确定。对某个原因的超越理解的知识，无法使任何人看到其中的某种不在那里的决定性因素。在回答这个问题时，如果我们被告知，这种决定性因素，是通过自由意志所处的各种环境才得以认识的，那么，这种理论就不幸地落入决定论之中。决定论是对自由意志

的否定。的确，对各种环境的预见也许会使人形成各样的猜想，但不会使人获得某种关于未来各样有条件的自由行动的永无谬误的知识。[16]

如果莫利纳的"中间知识"理论未摆脱决定论，那么，日内瓦和罗马的奥古斯丁正统派也是如此。至少，那是卢卡斯(J. R. Lucas)的观点。卢卡斯将现代决定论上溯到奥古斯丁。卢卡斯自己的解决办法，在于如下激进的建议：上帝(在他的全能里)为了允许人的自由，一直有意限定他的全能。为了让人类独立于上帝，他一直限定他的**永无谬误的**知识。上帝依然知道会继续发生什么，但这是借助**可能犯错**的知识。"可能犯错的预知，足以使上帝无需只是一天一天地生活，而是要预见各种事件可能的进程，并采取各种和人的自由一致的行动。这样的行动，在人们可能要采取的那些决定的背景中将产生最好的结果。"[17]对于传统的有神论者而言，这种观点听起来实在太像一种帕拉纠主义的自然神论。一个更有吸引力的提议，出自彼得·吉齐(Peter Geach)。彼得·吉齐认为他的观点是和阿奎那相容的，但和后来乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards)提出的决定论是不谐调的。吉齐和阿奎那一样，提出上帝通过**控制**未来而知道未来。然而，上帝控制未来，不是借助预定神圣的律令，而是通过他对世界的实际介入。上帝如同一位超级国际象棋手那样行动；不管其他众多棋手采取什么步骤，他都能够创造出他想要的结果。吉齐写道： 166

> 上帝就是那位将万有置于他的控制之下的超级大师。一些国际象棋手自觉帮助他的计划，另一些企图阻止它；虽然上帝游戏的不同路线会对应这些有限的棋手们不同的步骤，但无论他们做什么，上帝的计划都将被实现。上帝不会惊奇、受挫、上当、绝望。和某个国际象棋大师一样，纵然上帝预先宣布过他的计划，他能够执行它。"要公正"，大师说，虽然如此，但"我将把我的兵推到王后的位置，将死我的对手"。有限的棋手们，可以想到的任何游戏路线，都不能迫使上帝即兴下棋：他对于游戏的知

识已经涵盖所有可能多变的路线；其他棋手们则不能。[18]

在神学的前沿，由莫利纳和阿明尼乌提出的这些问题，正如17世纪以来它们一直表现的那样，继续使基督徒分成对立的派别。[19]长老会的传统遵从多特的教义；而循道会的传统，却一直接纳阿明尼乌主义。要探讨这些问题，会使我们越出本书的范围。但在我们结束对这一争论的讨论时，不禁要问：争论的双方是否将他们的思想体系读进了圣经，并且从物理的力量而不是爱的力量的角度来思考上帝在历史中的作为，从而使争论愈演愈烈？[20]

皮浪学派的怀疑主义

在许多方面，改革宗神学和16世纪的理性主义看来有着天壤之别。它们似乎为完全不同的问题所吸引。可是，它们也存在某些联系。直到最近，人们一直忽略了它们的这些联系。宗教改革不只是教会内部实践行为的一种改革。它引发了一场精神危机。这场精神危机动摇了基督教世界的基础，因为宗教改革家们的神学，意味着彻底重新评价权威问题、知识的起源以及思想的方法。*Sola Scriptura*（惟独圣经）的嘹亮的号召并不完全是新的。中世纪的神学家、改革家们一直在使用"惟独圣经"的口号来声明，圣经的权威高于公会议、教皇和教父的权威。但是，宗教改革家们求助于圣经，把神学中的知识问题提到某种新的议事日程上来。这些关于权威和我们具有的上帝知识起源的神学论争，和人们对古代希腊的怀疑主义，以及对有关古典种种文本的出版兴趣的复兴不谋而合。早在16世纪20年代，伊拉斯谟和路德关于自由意志问题的争论中，他就主张，这个问题很模糊，倘若圣经和教会法规允许，他宁愿避免各种断言，在怀疑主义那里寻求庇护。对此，路德回答说：

167

直到基督呼召你们为止，虽然你们坚持充当怀疑主义者和学院派，但请允许我们成为断言的人，成为忠于各种主张并乐在其中的人。圣灵不是怀疑主义者，他写在我们心上的东西，不是

> 疑惑或者单纯的意见，而是比生命本身和一切经验更加确定无疑的断言。[21]

对于那些与路德具有同样圣灵经验的人们，这个回答是无可辩驳的。不过，还是有一些天主教徒，在有争议的问题上，他们依然选择不可知论，和伊拉斯谟一起求助于教会是神学真理的捍卫者这一教义。在他们看来，路德诉诸圣灵，这是上帝指定的一种可疑而危险的主观主义形式。加尔文的如下断言也是如此："圣经的最高证据，一般而言来源于位格中的上帝在其中言说的事实。"[22]这难道不是一种循环论证吗？

我自己对这个问题的回答是对它的反驳。下面我将做三点陈述。首先，这样一种主张，在本质上没有什么荒唐或者自相矛盾的地方。第二，这种情况的性质本身决定了它只能如此。因为，在最后的分析里，只有上帝能够证实上帝。主张圣经包含许多关于历史或者地理的真实事实，这并不等于证明它就是上帝的圣言。它只是证明，(像其他书籍一样)它包含关于事物和人的可靠信息。但是，这远远达不到它是上帝圣言的要求。第三，如果男男女女都经验到他们只能描述上帝通过圣经向他们说话的经历，并且这种经历给他们的生活带来了光明和意义，那么，我们可能会得到真理的循环，这和主观的循环论证相去甚远。主观的循环论证会混淆前提和结论。正如我们时代的卡尔・巴特所说：

> 福音派教会的圣经教义就是：这种逻辑循环，属于自我断言、自我证实的真理循环，它完全不可能怎样出现就怎样归回其中：我们自由的循环，同样也是我们囚禁的循环。[23]

168

这种对圣经的诉求，也许是最基本的问题。这个最基本的问题使宗教改革陷入了知识上的危机。对于像加尔文那样思想的人们而言，圣经里上帝的圣言，相对于他们的思想、各种信仰和他们的生活行为都是基本的。但是，许多依然是天主教徒的人们对此感到不确定，他们宁愿选择跟从那些旧有的方式。由于16世纪文艺复兴时期

的思想家们对古代怀疑主义的兴趣复燃，由于他们将怀疑主义的各种思想应用于当时的神学论争，这种情况变得复杂化了。[24]那时，存在着三种通向古代怀疑主义的主要路径：第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家传》、西塞罗的著作、塞克斯图·恩披里柯的著作。直到16世纪中叶，塞克斯图·恩披里柯还是一个不为人知的人。到17世纪末，他被尊为近代哲学的奠基者。近代哲学可以追溯到对他的思想的重新发现。[25]

由于塞克斯图·恩披里柯在《皮浪学说纲要》中，对第一个希腊怀疑主义者、皮浪各种思想的讨论，这种新的怀疑主义后来以皮浪主义而闻名。皮浪主义者从塞克斯图·恩披里柯继承了某种怀疑主义，这种怀疑主义是关于各样感觉的可靠性和理性发现终极真理的不可能性的学说。他们用在恩披里柯的种种著作中发现的论证武装起来，进一步质问经院哲学家们、柏拉图主义者、文艺复兴的自然主义者、亚里士多德学派的科学家们和加尔文主义者们宣称拥有的知识。如果感官都是不可靠的，那么，亚里士多德学派的科学也会如此。如果理性和经验都是不可靠的，那么，在宗教方面就只有两种选择：彻底的怀疑主义或信仰主义。根据前者，尽管为着公共的秩序允许遵守教会和国家的传统，但没有什么东西能够确切地被认识。根据后者，理性和经验无法建立的思想观念却能够为信仰所接受。抱着这种想法，一些皮浪主义者自称为"基督教的怀疑主义者"。

皮浪主义为宗教的护教者们提供了某种武器库。在天主教的护教者手中，所谓的新皮浪主义成为为摧毁加尔文主义而造的"新的战争武器"。这些护教者，包括冈蒂安·赫尔韦(Gentian Hervet)、让·贡特里(Jean Gontery)和弗兰绥·韦龙(François Veron)。当笛卡尔还是一个弗勒歇的耶稣会学校(the Jesuit College de la Flèche)的学生时，他们在那里教哲学和神学。但是，不久，新教的护教者们发现，这些武器同样可以转过来攻击天主教。在他们当中，有大卫·雷诺·布耶烈(David Renaud Bouillier)、让·拉·普拉塞特(Jean La Placette)和安立甘宗的牧师、从前的天主教徒威廉·奇林沃斯(William Chillingworth)。[26]他们表明，天主教会宣称是神学真理的捍卫者，这种主张本身就非常容易受到攻击，因为它最终取决于

169

天主教会自己的言词。

16 世纪最重要的皮浪主义者是法国贵族米歇尔・德・蒙田(Michel de la Montaigne,1533—1592 年)。孩提时代,他曾经受教于一位不懂法语的德国家庭教师,因此拉丁语成为他的母语。后来的生活中,他让人将塞克斯图・恩披里柯的口号和用语刻在他研究的木制品中,以便能够沉思它们。他采纳了座右铭“我知道什么呢?”(*Que sçais-Je?*)蒙田最后相信:理性的手段不可能达到任何确定性。他认为,智慧从未对人产生益处。巴西的土著民(当时刚发现不久)属于自然的贵族,他们“在令人羡慕的单纯和无知中度日,没有文字,没有法律,没有国王,没有任何种类的宗教”[27]。他声称,基督教的讯息是培养无知以便使人单纯地相信。[28]为支持这种极端的信仰主义,蒙田求助于保罗关于上帝毁灭智慧人的智慧的教义(哥林多前书 1:19)。该文本服务于蒙田写作时的目的,但这是不是保罗写信给哥林多人的意思,是完全不同的一个问题。[29]蒙田的论证是对基督教信仰的捍卫还是伪装的嘲讽和攻击,则是另一个问题。[30]他的著作的研究者们,从当时直到现在一直争论不休的正是这一点。

17 世纪,皮浪主义的真正继承人是鹿特丹(Rotterdam)大学的哲学和历史学的怀疑主义教授皮埃尔・贝耶(Pierre Bayle,1647—1706 年)。名义上,他依然是一位法国新教教会的成员,临死的时候,他宣称是“作为一名基督教哲学家”而死的。然而,1693 年,他和教会的对抗使他失去了教授席位。他的无情辩论,成了 18 世纪“**启蒙运动的武器库**”。贝耶最著名的著作,是他的《历史和批评词典》(1695—1697;1702 年第二增订版)。[31]它是一部**名人录**和各种思潮的汇总,人物包括《旧约》的亚比米勒、大卫王,直到他的同时代人斯宾诺莎。它也包含诸如日本和朱比特(Jupiter)这样丰富多样的话题的文章。他发现,朱比特是“异教之神中最伟大的一位……他完全没有犯过任何罪”。这些简明的、文字优雅的文章,伴有系列的注释。其中,贝耶趁此机会沉思他已经提出的各种观点的重要性,并从中吸取怀疑主义的教训。

170

同时,一种更加温和的皮浪主义由两位重要的法国知识分子提倡。他们是马兰・梅尔冉(Marin Mersenne,1588—1648 年)和彼

得·伽桑狄(1592—1655年)。两人都是神甫。伽桑狄是艾克斯(Aix)大学的哲学教授。1645年,他成为巴黎大学的一位数学教授。在早期著作中,他主张,不可能获得关于事物真实本质的知识。后来,他转向更加温和的怀疑主义。他勉强承认,我们不可能认识事物本身是什么。但是,纵然是这些怀疑主义者也不得不承认,我们对现象有所认识;通过对预测的证实,关于现象的解释能够得到验证。伽桑狄本人的宇宙观是一种形式的原子论,它建立在伊壁鸠鲁模式的基础上。

伽桑狄的亲密朋友马兰·梅尔冉,也是笛卡尔终生的朋友。他和笛卡尔一起,曾经是弗勒歇学校的学生。在理论上,他是一名皮浪主义者,但他没有严格地把怀疑主义应用于实践。他承认,我们无法证明物理学上没有任何确定的东西;甚至,一些最普通的效果,像光的原因,都不可能得到解释。各种数学真理都是有条件的。如果存在三角形这类实体,那么,就必然有关于某些定理的真理,但只是在存在三角形的条件下才是必然的。不过,科学的成就,并不依赖于某个不可动摇的形而上学体系。科学并不必然是某种关于实在世界的真实绝对的图景。它是组织和使用知识的一种手段。因此,科学可以脱离形而上学而毫无损失。

正是这样,皮浪的怀疑主义以显明宇宙潜在的合理性的追求,为理性主义设定了议程。它也为经验主义设定了议程。经验主义是试图修正理性主义,并对知识难题提出的种种问题给予更好的回答。自然神论部分地是对皮浪主义的一种回答,部分地是对正统基督教的一种取代。它声称以理性的思想为基础,对宗教给予合理的阐释,并使宗教摆脱迷信。帕斯卡尔的思想是另一种基督教的正统形式。这种形式曾经竭力赋予科学和信仰这些不同的学科以相应的地位。不过,要欣赏17世纪的景观,我们需要考虑当时正在发生的科学革命,以及卷入其中的哲学家们的观点。

171

第十一章　理性主义时代

173

在日常语言中，理性主义已经成为指根据理性判断万物的企图。与此紧密相关的假设是，当这样做的时候，理性彻底排除了超自然的东西；所留下的，除了自然和确实的事实外，没有别的。在这个术语的专业意义和哲学意义上，理性主义指某种比较特别的，并且当然是较少具有无神论倾向的方法。17、18 世纪的理性主义者们，在他们构造自己不同的体系方面彼此之间相差甚远。但他们的共同之处是信仰宇宙的合理性，相信理性的力量控制着它。在自然这架复杂的机器背后，存在着一个合理的心灵，通过正确使用理性能够认识它。在正确的前提下，假如人们找到了正确的逻辑关系，就可能揭示实在的潜在结构。

理性主义哲学的问世，是对几种因素的回应。在本质上，它试图提出一种适应于 17 世纪近代世界的哲学方法。因此，它部分是对皮浪的怀疑主义的一种回应。我们在前一章已经指出这一点。皮浪的怀疑主义，不仅对各种宗教信仰的合法性提出了质疑，而且也对科学革命的结果和基础提出质疑。自从文艺复兴以来，科学革命一直汇聚成思想发展的动力。理性主义哲学通过提供对实在的某种阐释，竭力面对怀疑论的这种挑战。对实在的阐释，将显明宇宙是一个合理的整体，容易接近合理的思想。它是一种哲学，一种囊括了科学家的世界和宗教信徒的世界的哲学，因为它试图使二者建立关系，同时，它把科学思想和宗教信仰置于某种合理的基础上。

174

如果我们把理性主义的精神特质和宗教改革、后宗教改革时代与新教、天主教的宗教世界相比，其差别是令人吃惊的。新教与天主教的神学家们也许是强烈地相互对立的，但他们共同的关心是达到对以下教义的正确理解：公义、信心、得救、教会、圣经的解释和宗教的权威。随着 17 世纪的到来，自由意志、人的责任和上帝的主权的问题，对于天主教和新教的神学家们同样变得日益尖锐。不过，理性

主义哲学家们的思想焦点,却集中在不同的问题上。这并不意味着在他们的思想体系中,没有上帝的地位。毋宁说,对于他们迫在眉睫的问题是要在科学知识和科学思想方法的冲击,以及皮浪主义怀疑论的挑战下,发现思考世界和上帝的正确方法。

认为理性主义是某种全新的东西,这是个错误。它所利用的思想和论据,其中一些已经有一段漫长的历史,透过中世纪可以追溯到早期教会和古代哲学中。这些思想和论据被重新用于创造某种哲学的兴趣中。这种哲学将包含着科学的各种需要。重要的理性主义思想家们对科学都有浓厚的兴趣,尤其是在笛卡尔和莱布尼兹都做出过卓越贡献的数学领域。这些理性主义者们对数学在科学中的作用、科学所揭示的世界的理性结构留下了深刻印象。因此,数学的方法,尤其是几何学的方法,当时看起来是适合哲学领域的,尤其在思考上帝的时候。上帝的观念出现在所有伟大的理性主义哲学中,但它们却是以不同的方式范围包含从笛卡尔带有自然神论倾向的天主教到斯宾诺莎合理的泛神论,再到莱布尼兹和沃尔夫机械论的新教。在我们转向这些理性主义者本身之前,我们需要简短地考查一下这个变化着的科学世界。

伽利略与哥白尼革命

今天,有一个实在很普遍的假设:哥白尼之前,每个人都相信地175 球是扁平的;哥伦布进行穿越大西洋的著名航行时,曾经有人认为他真的会航行到地球边上。实际上,中世纪的学者们普遍主张地球是一个球体。他们把圣经的创造故事和亚里士多德的如下观点结合起来:天体是一系列完美的球体,地球是它们中心。这种传统的观点来源于基督纪元2世纪亚历山大的天文学家托勒密的理论。托勒密吸收了柏拉图和亚里士多德的理论后,假定地球是静止的,以此解释太阳、月亮和行星明显的运动。但丁(1265—1321年)以诗歌表达了这种中世纪的观点,他的《神曲》将地狱设在地球内部,而地球又位于诸星球的中心。

这种中世纪的体系,遭到近代天文学之父波兰人尼古拉·哥白

尼(Nicholas Copernicus,1473—1543 年)的挑战。[1] 定居普鲁士之前,哥白尼曾经在克拉科、博洛纳和罗马求学。他在普鲁士成为了教会的一名教士。哥白尼拒绝接受托勒密的体系,支持星系的中心是太阳这一令人震惊的观点。他论证说,一个如太阳一样巨大的球体围绕地球这样的小球体运动,这是不可能的。他的阐释,对四季、春分或秋分的变化、行星的运动给出了一种更好的解释。哥白尼简短的理论纲要《注解》(*Commentariolus*,1531 年),赢得了教皇克莱门特七世的称赞。然而,他的主要著作《论天体的旋转》,直到他去世那年才发表。到那时候,他无法阻止新教神学家奥西安德尔(Osiander)把一篇序言纳入其中,警告读者们应当把作者的结论当成假说。天主教教会的当权者变得日渐惊恐,并且在 1616 年——作者死后 70 年将哥白尼的著作列为禁书,直到 1757 年才解禁。

哥白尼的工作,由德国天文学家开普勒、意大利天文学家、物理学家和数学家伽利略继承下来。在图宾根大学时,约翰·开普勒(Johannes Kepler,1571—1630 年)对哥白尼的理论便很熟悉。1601 年,他成为布拉格的宫廷天文学家。在新柏拉图主义的影响下,他在那里提出了行星运动定律的理论。尽管开普勒承认圣经的权威,但他在内心里对世界的理解是泛神论的(虽然那时这个术语还未曾发明出来)。他把世界秩序看成是对上帝存在的表达,尤其是在太阳(圣父的形象)和各种行星的关系中。　176

尽管伽利略(Galileo Galilei,1564—1642 年)最后被宣布为异端,但他的观点是比较正统的。[2] 伽利略出生在比萨。家境的贫困妨碍了他在比萨大学完成学业,但经过一段时间的自学,1589 年他被任命为那里的数学教授。1592 年,他接任帕多瓦大学的数学教席,在此呆了 18 年。他发现了自由落体定律,但荷兰人望远镜的发明,转移了他对力学的注意力。伽利略改进了他自己发明的望远镜,于 1610 年出版了《星系使者》(*The Starry Messenger*)。他在书中描绘了月球的山脉特征、无数星星的存在和木星的四颗卫星。没过多久,他就被任命为托斯卡尼(Tuscany)的公爵。

伽利略的《论水里的物体》(*Discourse on Bodies in Water*,1612 年)否定了亚里士多德的元素理论。他的《关于太阳黑点的通信》

(*Letter on Sunspots*,1613 年),因为支持哥白尼、主张地球运动太阳静止,遭到神学上的反对。伽利略在回答他的批评者时坚持认为,圣经的各种解释,不应当用来对科学的观察做出预先的判断。不过,他发现科学和信仰没有根本的矛盾冲突。1613 年 12 月 21 日,在一封写给神父邦内德托·伽斯特里(Benedetto Gastelli)的信中,伽利略观察发现:“圣经和自然,同样出于圣言,前者乃是圣灵口述的结果,后者是上帝命令非常忠实的执行者。”[3]

1616 年,哥白尼的理论受到罗马教廷的谴责,伽利略被禁止讲授哥白尼的理论。几年内,伽利略克制自己未出版著作。然而,1623 年,他发表了《分析专家》(*The Assayer*)一书。书中,他攻击流行的亚里士多德思想,提出了一种原子理论。这种理论,部分是受到阅读卢克莱修的诗篇《物性论》的启发。第二年,即 1624 年,伽利略得到罗马允许,撰写哥白尼和托勒密的体系,条件是他应当不偏不倚。结果产生出伽利略有争议的著作《关于两个主要世界体系的对话》(*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*)。经历长期的波折后,此书获得必要的出版许可,最后在 1632 年问世。第二年,伽利略被召回罗马,在酷刑的威胁下被迫悔过,又因有异端的嫌疑而遭监禁。几个月后,他获得释放,允许回到佛罗伦萨。在那里,他在软禁下继续他的科学观察。他的物理学著作《两种新的科学》(*Two New Sciences*)被偷运到荷兰,于 1638 年印刷出版。教廷官方对伽利略的谴责,一直延续到现代。[4]

177

人们广泛认为,对伽利略的审判是教会企图控制科学的标志。因此,伽利略的对手们被说成是为了某种世界观而抵制经验主义科学的证据的反动势力。他们所维护的世界观以圣经的字面解释和对科学的过时理解为基础。但是,传统关于伽利略审判的观点,最近受到皮特罗·雷顿狄(Pietro Redondi)的挑战。此人找到文献证据,它显示出,对哥白尼学说的指控,实际上是掩盖在圣餐问题上受到的更为严重的异端指控。根据雷顿狄,伽利略的原子理论甚至构成对天主教神学更大的威胁,因为它削弱了圣餐变体说的基础。

圣餐变体说是解释基督如何能够临在弥撒中的一种尝试。根据亚里士多德的实体理论,这种学说主张,圣餐中的饼和酒的实体,经

过祝圣后变成了基督的身体和血，尽管饼和酒的“偶然属性”（即外在的现象和特征）依然如故。新教改革家们批判过这个学说，但1551年在特兰托公会议（the Council of Trent）上又被重新确立。圣餐变体说是天主教神学和虔敬行为的核心内容。[5]

伽利略虽然没有创造新的哲学体系，但他对哲学的影响是明显的，尤其重要之处在于：他将科学和哲学分离，他拒绝把权威当作科学真理的标准，他强调经验的观察，他对已被接受的各种观念持怀疑态度。伽利略对亚里士多德的批判，与其说是实质性的，不如说更多的是象征性的。亚里士多德主义是他的对手们认可的哲学。伽利略在拒绝亚里士多德的一些科学观的同时，经常夸耀说：和自己的对手相比，他更是一位亚里士多德主义者。在《对话》中，为了支持哥白尼的理论，他大量利用亚里士多德的证明。[6]

178

伽利略拥护哥白尼的理论，在思想史上带来了一次伟大的范式转换。世界丧失了作为宇宙中心的位置。哥白尼的理论不但在人们思想地球与太阳的关系方面引发了变化，而且在人们思想科学与哲学、神学的关系方面也引起了变化。这种革命性变化的发生，不只是因为哥白尼理论适应各种事实，而托勒密的理论没有（因为两种理论，都有一些与观察相矛盾的地方）；也不是哥白尼的观点比它的竞争者更单纯、更具有可能性，或者是更有能力预言个别异常的事实。就其本身而言，哥白尼的观点看来也不是受益于文艺复兴、宗教改革或者反宗教改革。这个理论最后的得胜，似乎是因为它较强的预见能力，以及在进一步的发现方面富有果效。[7] 尤其在这方面，这个理论指出了通向未来的道路。

笛卡尔

第一位伟大的理性主义哲学家，是法国数学家和科学家勒内·笛卡尔（René Descartes，1596—1650年）。[8] 他的年代使他成为和查理一世、奥利弗·克伦威尔、开普勒、伽利略、哈维（Harvey）的同时代人。笛卡尔不是在某所大学，而是在安茹（Anjou）的弗勒歇的耶稣会学校接受教育。但是，结果证明这并没有什么不好的，因为他在

数学上打下了比较扎实的基础，这在当时的大多数大学是不可能获得的。笛卡尔极力寻求闲暇从事他的研究，他开始参军后，一度找到了研究时间。他在荷兰、德国、波希米亚(Bohemia)、匈牙利度过他的军队生活。最后，他退役到荷兰。这个国家在17世纪为大量思想家提供了庇护所，而在其他地方，他们的思想可能会使他们陷入麻烦。他在荷兰呆了20年。1649年，他应女王克里斯蒂娜(Christina)的请求，去了瑞典。克里斯蒂娜(正如伯特兰·罗素所说的那样[9])认为，作为君主，她有权浪费伟人们的时间。女王只有早晨五点才有时间听他讲课，这和斯堪的纳维亚冬天的严寒一起，加倍地缩短了这位哲学家的寿命。

179

笛卡尔似乎总是竭力保持有教养的业余爱好者的外表。据说他工作时间短，且读书不多。他尝试涉入包括医学在内的各样科学领域。他的主要贡献还是在几何学和哲学领域。在前一领域，他发明了坐标几何；在后一领域，他是理性主义的先驱。在许多人的心目中，他的名字和笛卡尔的怀疑与笛卡尔的二元论是分不开的。在荷兰期间，笛卡尔撰写了一部重要的著作《论世界》，但1633年伽利略受到审判后，他放弃了出版计划。然而，在他的《哲学原理》(1644年)中陈述了一些关键的思想，其中包括伽利略因此蒙受谴责的观点：地球围绕太阳旋转。笛卡尔是《指导精神的规则》(1628年)系列和《论灵魂的激情》(1649年)的作者。但是，他最闻名的是他的《方法论》(1637年)和《第一哲学沉思集》(1641年)。

在《方法论》里，笛卡尔记录了他的思想见证。按年代顺序排列，它的写作是在多特会议的结论宣布后的几个月开始的。但是，笛卡尔要处理的问题与占据荷兰加尔文主义最优秀的神学头脑的问题相去甚远。笛卡尔回忆起1619/20年冬天他如何进入一个火炉，[10]并整天呆在里面沉思的情形。他的回忆使人很想说：他进去的时候，他的哲学还是零碎不全的；他出来时，其基本形式已经定形了。他的第一原则是："如果我对任何事物的真理没有显而易见的知识，我就永远不会接受它为真的：那就是，要极力避免各种贸然轻率的结论和偏见，除了那些非常清楚明白地呈现在我的心智里、使我对它毫不怀疑的东西外，我的判断里不包括任何别的事物。"他的第二条原则，是要

把每一个难题尽可能分成许多细小的部分。第三条为：竭力按照次序进行思想，从最简单的对象开始，一点一点推进到对最复杂的对象的认识。最后，他尽量完全地列举出一切情形，尽量全面地加以检验，使他能够确信没有遗漏任何情形。笛卡尔的理想和方法，是以数学为模型，正如他继续解释说：

> 那些由非常简单容易的推理构成的长链，曾经给予我理由认为：所有能够被归入人的知识的事物，都是以同样的方式彼此联系的。几何学家们习惯上用非常简单容易的种种推理，来完成他们最艰难的各种证明。我过去认为，倘若我们不接受任何不真的事物为真，并总是遵循从一个事物推断出另一个事物所要求的秩序，那么，就不会有什么事物是太遥远的以至于我们最后无法企及，也不会有什么东西是太隐秘的以至于我们无法发现。[11]

180

对于笛卡尔而言，重建他的哲学的过程，就相当于修建一所房子。[12]拆毁旧的建筑，甚至请到建筑师并预备好材料，这仍然是不够的。修建房屋期间，人需要居住的地方。通过决定接受他的国家的各种法律和习俗，以及他从小就一直沐浴在其中的宗教信仰，笛卡尔解决了在重新修建他的哲学大厦期间要做什么的难题。甚至面对怀疑的压力，他在行动上仍要坚定，直到一种比较清楚的方法呈现出来。他只求克服自己而不求克服命运，只求改变他的愿望而不求改变世界的秩序。最后，他会去寻求最适合他的工作。换言之，借助继续像前面说的那样的行动，笛卡尔实际上在9年的时间里才解决了这个难题。直到1629年他去荷兰时为止，他才找到和平与宁静，使他能够“专心致力于探索真理”。

笛卡尔重建他的哲学大厦，分为三个主要的步骤。第一步，是要发现他的哲学的**第一原理**。他以这样的决心为开端：“不承认凡是在其中我能够设想稍有疑窦的事物，仿佛它是绝对错误的，以便看看我心里是否还留下任何完全无可置疑的东西。”毕竟，几何学家们有时也犯逻辑错误。在梦里，人们经验到的事物似乎是真实的。难道一

切事物都只是幻觉吗？这时，笛卡尔产生了一个想法。

> 可是，我立即注意到，当我试图这样想一切事物都是虚假的时候，这个在想这件事的"我"，必然是某种东西。并且，我觉察到"**我思故我在**"这条真理，是非常确实、非常可靠的，连怀疑论者的一切最极端的假定都无法动摇它，于是，我决定我可以毫无顾忌地接受这条真理，把它当作我在寻求的哲学的第一原理。[13]

因此，这个著名的"我思故我在"（*cogito, ergo sum*）成为笛卡尔哲学的第一原理。笛卡尔继续论述道：除了他"非常清楚地看到：必须存在，才能思想"外，在这个命题里没有任何东西使他确信他说的是真理。这便使他"把这条规则当作一般规则，即任何我们十分明白、十分清楚地设想的东西，都是真的"。这里，惟一的难题在于辨明哪些事物是我们很清楚地设想到的。另外，还有怀疑的难题。笛卡尔需要进一步给出人的感知具有真实性的理由。通过采取第二个主要步骤，他找到了它。这就是要理性地确立上帝的存在是完全的存在者。

181

在采取这一步的时候，笛卡尔认识到几何学的有条件的特征。然而，他坚持认为，上帝的存在作为完全的存在者，不是从假设前提中演绎出来的。

> 例如，我清楚地见到，如果有一个三角形，它的三个角之和，必然等于两个直角；尽管如此，我并没有看到任何东西使我确知世界上有任何三角形。相反，当我回转来审视我所具有的关于一个完全的存在者的观念时，我发现这个观念已经包含了存在，情形正如在一个三角形的观念中，包含着它的三个角之和等于两个直角，或者在一个球形的观念中包含着球面所有的点都和球心等距离一样，或者甚至于比它们更为明显。因此，我得出了结论：上帝这位完全的存在者是有的或者存在的，这个命题，至少与几何学上的任何证明都同样确定。[14]

笛卡尔的第三个主要步骤，是要认识到这个规则，即“凡是我们十分明白、十分清楚地设想到的东西都是真的，其之所以可靠，只是因为上帝存在，因为上帝是一个完全的存在者，并且因为我们身上的一切都源于他”。[15]

笛卡尔会把上帝描绘为一个**实体**(*substance*)。他所谓的实体是指一个自身存在的实在。严格地说，上帝是符合这种描述的惟一的实体。[16]但是，受造的种种实体，也由于“上帝的同时存在”而存在。每个实体，都有一个主要的属性。心智(mind)的主要属性是思想，而身体的属性是空间中的广延。[17]在最后的分析里，对于笛卡尔而言有两种实在：精神(the mental)和物质(the material)。精神，包括心智或灵魂以及它的思想(包含上帝的心智与思想)。物质是物理存在的领域。由于这两种类型的实在，笛卡尔的思想常常被描绘为二元论的。笛卡尔本人非常清楚二元论引出的各种巨大的难题。精神如何与物理的存在相关联？心智如何与身体相关联？ 182

通过强调我们里面存在着“某些原始的观念”，如存在、数量、延续性，笛卡尔回应了这些难题。这些原始的观念，可以用于我们能够设想到的任何事物。关于身体，我们有广延的观念，以及随之而来的形状和运动的观念；关于灵魂，我们有意识的观念。“最后，至于灵魂与身体，我们只有它们合为一体的观念；我们的灵魂有能力驱动身体、身体有能力作用于灵魂并引发诸种感觉、情感的观念，就依赖于这一观念。”[18]笛卡尔进一步指出：灵魂位于大脑的松果腺处。因此，灵魂通过大脑接受到感官的各种感知。“相反，我们身体的机制是这样构成的，只要通过灵魂或者任何其他动因，以任何方式推动的这个松果腺，它驱使周围的种种精神接近大脑的细孔，再由大脑的细孔引导它们穿过神经作用于肌肉。以这样的方式，松果腺使精神推动四肢。”[19]虽然人们不再认真对待笛卡尔的这部分观点，但他解决身心问题的方法在今天仍然能找到回音。吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)抛弃了笛卡尔对灵魂的理解，嘲笑它是“一架机器里的幽灵”。对于赖尔而言，灵魂或者心智的观念是多余的，这如同假定，一台机器需要某种类型的灵，以便使它正常运转。然而，其他思想家们像赖尔那样把人的心智简化为物理大脑的作用。[20]

一般认为,笛卡尔是近代哲学的创立者。同时,人们承认,他受到过去思想的很大影响,他的思想在前科学的世界和近代之间架起一座桥梁。笛卡尔的身心二元论,听起来像柏拉图的身体—灵魂二元论和早期基督教思想。他对上帝存在的主要证明,是对安瑟伦的本体论证明的重述。甚至,他的著名命题**我思故我在**,也不是新的,奥古斯丁曾经以各种不同的方式提出过。也许,在弗勒歇学习期间笛卡尔遇见了这个命题。它无意识地存留在他的心里,直到他突然想到把它当作他的哲学的第一原理。许多年过后,他注意到奥古斯丁对这个思想的使用,于是,笛卡尔察看图书馆的参考文献,但强调他的用法不同于奥古斯丁。奥古斯丁使用它来阐发他的三位一体学说;相反,笛卡尔主张,他本人的用法,是"要确定这个意识的**我**,是一个非物质的实体,不带肉体的因素"。[21]

183

从笛卡尔的时代以来,**我思故我在**一直是哲学家们争论的命题。它出现在由笛卡尔的《沉思集》引起的一系列《反驳与答辩》中。例如,英国哲学家托马斯·霍布斯反驳说,人们也许还会说:"我是在散步,所以我存在。"[22]到现代,霍布斯的反驳曾经得到伯特兰·罗素的响应。罗素指出,如果笛卡尔真想从**怀疑**开始,他最初的前提原本应当是"存在着种种怀疑"。笛卡尔并没有权利从此推出一个个人的自我存在,一个带有所有性质的"我"的存在。在日常生活中,我们把这些性质当作理所当然的。[23]对于霍布斯和罗素而言,后者即这个"我"暗暗地潜入该证明中。其他哲学家们一度反驳说:这项证明是一种伪装的同义反复,它仅仅以不同的语词重复相同的前提。正如艾耶尔(A. J. Ayer)所说的那样:"如果我从我在怀疑这个事实开始,我能够正当地得出如下结论:我思想并且我存在。那就是说,如果有一个如同我自己这样的人,那么,就有一个如同我这样的人;如果我思想,我就思想。"[24]

可是,依然存在着如下的可能性:**我思故我在**,这既不是一个可疑的三段论,也不是一种伪装的同义反复,而是某种不可动摇的基本信念的表达。这种信念为笛卡尔和人类所拥有。作为思想的人,我们对自己具有根深蒂固的直觉,这在笛卡尔看来是一项既定的存在事实。它也许还意味着:他对本体论证明的使用,并不是从假定的上

帝概念中演绎出上帝的存在，而是对一位上帝的基本感知的表达。他不会怀疑上帝的存在。如果是这样，笛卡尔对上帝的感知，比通常所想像的更接近加尔文。诚然，笛卡尔的上帝，是一个“哲学的上帝”。不过，甚至在这里，我们必须和亚历山大·科雷(Alexandre Koyré)一起追问：“一位哲学家的上帝还能是什么？”按照某种关于实在的哲学解释上帝的概念必须以哲学的方式来对待，因为明显区别于传道或信徒每日与上帝同行。虽然如此，笛卡尔的上帝并不是一个苍白的无生命的抽象物。正如科雷所说的那样：“甚至，他是基督教的上帝。因为，任何读过笛卡尔留给我们的著作的人，对此都将毫不怀疑。”[25]

184

在大主教威廉·坦普勒(William Temple)充满奇想的时候，有一次他很想问自己：欧洲历史上，何时是灾难最重的时刻？他的答案是笛卡尔把自己关在火炉里的日子。[26]这样说的时候，坦普勒与其说是在考虑笛卡尔的上帝观，不如说是在谈论他掀起的欧洲思想潮流。它代表了关怀对象的转移。它象征着向个人的自我意识的撤退。个人的自我意识被作为哲学的一个明确出发点。事实上，坦普勒继续把路德和笛卡尔扯在一起，认为在宗教上路德非常相似于笛卡尔在哲学上的个人主义。但是，从历史的角度看，这种判断也是不准确的。当路德面对教会的各种权威时，他的立场不是建立在个人隐秘的良知上，而是建立在上帝的圣言上。他的良知受制于上帝的圣言，路德的权威外在于他本人。

同样地，笛卡尔不是粗俗的哲学个人主义的创立者。在某种意义上，他甚至不是笛卡尔怀疑方法的创立者。当笛卡尔决心要怀疑他能够合理地怀疑的一切时，他不是把怀疑提升为一种方法论原理的最早先驱。毋宁说，他是在接受皮浪学派的怀疑主义的前提。皮浪学派的怀疑主义者们已经提出过这个原理，并且以他们自己的方式回答了那些前提。事实上，笛卡尔是在证明，存在着大量不能被怀疑的事物。其中就有那位怀疑者存在的这个事实。另一个不可怀疑的事实是，存在一位完全而真实的上帝。

对笛卡尔的一些同时代人而言，这种回答看起来如同独断论。对于另一些感受到对于这样一些基本感知的观念不满的人而言，这

种回答看起来是一种伪装成肯定答案的怀疑论形式。基于这种观点,不管笛卡尔本人如何想,他都可以被描绘为一位怀疑主义者。[27]显而易见的是:笛卡尔触及的问题不仅为大陆理性主义和英国经验主义,而且为直到今日的西方哲学列出了议事日程。

185

斯宾诺莎

巴鲁赫(或者别涅狄克特,使用他后来化名的拉丁形式)·斯宾诺莎(1632—1677年),[28]出生在阿姆斯特丹,父母为犹太人。就在他出生前几年,尼德兰曾经宣称思想自由,因此,尼德兰成为许多人的避难所。这些人包括:寻求庇护的受迫害者,发现其他地方无法出版他们著作的人。斯宾诺莎作为一个犹太人成长起来,是他的自由思想导致他在1656年遭到犹太公会驱逐。犹太政权因为斯宾诺莎的思想背离正统而将他逐出公会,这事实上使他们不用为一些观点承担责任,这些观点对基督教市民政府同样难以接受。斯宾诺莎远离朋友的小圈子,一生中大部分时间都过着隐居生活,偶尔用书信和他时代的一些伟大思想家们保持联系。他靠磨光学镜片维持生活。磨镜片吸入的灰尘加重了他的患肺,使他患肺病早逝。1673年,海德堡大学提供给他一个哲学教席的职位。然而,他放弃了,因为他担心教书会妨碍他的研究,并且他的非正统的观点可能导致他的自由遭到剥夺。[29]

斯宾诺莎钦佩笛卡尔,但认为他的观点需要修正。1663年,他出版了对这位法国哲学家的解释著作,标题为《按照几何学方法证明笛卡尔哲学原理的第一、第二部》。这是他生前在扉页上以自己的名字出版的惟一著作。紧接着,1670年,他出版了一部关于政治和宗教的著作《神学政治论》。此书在其他事物中开圣经批评的先河。[30]他的主要著作《伦理学:按照几何学方法的证明,分为五部分》却以文集的形式在他死后问世。这也是用拉丁文写成的,按照准几何学的形式即定义、公理、命题和证明(后面正式地附上附识或者证明)来阐述。它以一段关于上帝的本性和存在的冗长讨论开始,以宣称对上帝的知识和爱是人类最大的善为结论。

有些人说斯宾诺莎是一位可怕的无神论者，有些人说他是一个陶醉于上帝的人。[31]事实上，他是一位泛神论者（英国的自然神论者约翰·托兰德后来发明的一个术语）。但是，斯宾诺莎不属于那种浪漫的、富有诗意想像力的泛神论者。他属于一种理性的泛神论，冷静地从类似于笛卡尔的那些前提中演绎出来的。和笛卡尔一样，他的出发点是清楚明白的观念，即他认为是自明地真实的概念。只要正确地陈述就能发现它们的真实性。和笛卡尔不同的是，他没有把**我思故我在**当作能够作为哲学第一原理的基本直观。相反，他以实体概念为出发点。这个实体概念是从笛卡尔来的。他将它定义为："在自身内并且通过自身而被认识的东西，换言之，形成实体的概念，不需要借助他物的概念。"[32]他把这个观念当作自明地真实的。"如果有人说他对某个实体有一个清楚明晰的观念，即真观念，而同时怀疑这个实体是否存在，则他的错误，与那自称有了一个真观念而又同时怀疑它是否是假的正好相同（任何人只要细想，此理自明）。"[33]从这里出发，斯宾诺莎继续证明：只有一个实体[34]，并且，"任何存在的东西，都存在于上帝之内，没有上帝，就不会有任何东西存在，也不会有任何东西被认识。"[35]

186

如果从表面上看，像斯宾诺莎著作中的许多其他内容一样，这种陈述可以从基督教有神论意义上来理解，但是，只要人们稍做更深入的研究，就会发现，斯宾诺莎思想中的上帝不是一个有位格的存在。上帝作为一个位格的存在者，存在于世界之上，且世界的存在依赖于他。斯宾诺莎把上帝设想为"神或者自然"（*deus sive natura*）。由于上帝是无限的，在上帝之外不可能存在任何其他实体。"上帝是万物的内因而不是外因。"[36]无论我们称上帝还是自然，我们都实际上在谈论同样的事物。谈及上帝的时候，引起注意的对象是实在的根据或者原因；谈及自然的时候，指向这个原因的外在结果。

斯宾诺莎的学说展开得相当细致。在讨论过程中，他赞成决定论[37]，否认上帝会以位格的方式爱人类。[38]宗教，是**上帝理智的爱**。这也被赋予一种泛神论的解释。"心灵对上帝理智的爱，正是上帝借以爱他自己的爱，这并不是就上帝是无限而言的，而是就他能够为人的心灵本质所阐释而言的。人的心灵本质，被考虑从属于永恒的类型，

换言之，心灵对上帝理智的爱，即是上帝借以爱他自己的无限的爱的
187 一部分。”[39]

斯宾诺莎的哲学，一直被认为既是怀疑论的，又是反怀疑论的。[40]它声称要提供一套理性的形而上学。任何具有必要的理性能力和耐性、能够跟上演绎推理的人，都能够看到这种形而上学是真实的。在此意义上，斯宾诺莎的哲学是反怀疑论的。它给予上帝一个位置，但以质疑犹太教和基督教所实践的宗教信仰的合法性为代价。真理的所在地不是宗教本身，而是理性。然而，这种反怀疑论的另一面，是对圣经宗教的真理性和重要性的根深蒂固的怀疑。斯宾诺莎承认后者在历史中的地位，但否认它的根本价值。“理性的范围是……真理与智慧；神学的范围是敬虔和顺服。”[41]

这种立场使斯宾诺莎在《神学政治论》中对预言、圣经的作者和它的权威采取了一种批判的方法。他拒绝接受传统的基督教诉诸实现的预言和神迹，把它们当作对启示的客观神圣的证明。[42]对于斯宾诺莎而言，“科学的普遍法则”，就是上帝的律令，是从“神性的必然性和完美性中得出来的”。因此，任何与科学的法则相矛盾的事件，事实上都是同神圣律令和上帝自己的完美相矛盾的。宣称一个事件是神迹，这等同于宣称上帝已经背离他自己的本性而行动。这样，神迹在定义上就是不可能的。斯宾诺莎并没有极端到否认圣经上所有神迹的历史真实性。相反，他强调，当一个所谓的神迹发生时，必然存在某种理性而自然的解释。提到自然法则是上帝的律令的时候，斯宾诺莎是在重复多特会议上加尔文主义神学家们的语言。他对实在的决定论观点与极端的加尔文主义有某些共同之处。斯宾诺莎虽然谈到上帝，但他在心里和加尔文主义的神学家们有着非常不同的所指。

一些学者已经觉察到斯宾诺莎的哲学和中世纪的犹太教神秘哲学(Kabbalah)的联系。不过，另一些人强调斯宾诺莎与早期犹太教哲学之间在性情与观点上的深刻差别。[43]早期的犹太教哲学家们竭力借助不同的哲学体系解释犹太传统；然而，斯宾诺莎却努力按照他的理性形而上学判断圣经宗教。实在是一个向着理性解释开放的理性体系。这样做的时候，它提供了另一种上帝观。上帝不再是那位

具有位格的、超越的宇宙创造者。上帝是赋予内在合理性的名字，这种内在合理性是万物的根基，又将自身显现在万物中。然而，斯宾诺莎的体系，提出了各种永久的难题。所有泛神论体系，都会遇到这些难题。假如所有的实在都是上帝的显现，那么，恶也必然是上帝的显现。这既适合自然界的各种恶，如自然灾害，也适合道德的恶。后者包括从小偷小摸到种族屠杀等恶的全部领域。善恶都同样是神性的表达。自由意志的观念同样是虚幻的，因为在一个泛神论的体系中，人的所有行动，最终都是神的行动，它没有为人的任何类型的自主权留下空间。在获取知识的过程中，也没有为人的自主权留下任何空间，因为人的心灵是上帝的心灵的一部分。通过人类的心灵，上帝的心灵思想它的种种思想。在思想相同的主题时，不同的人的心灵思想着各样矛盾的思想，却把整个过程归结为上帝的心灵通过它们来思想，这显然十分荒谬，但这种结论看来在泛神论里是无法避免的。

188

斯宾诺莎的观点，在他的同时代人中很少找到追随者。但是，在启蒙运动时代，他吸引了大量的支持者。莱辛(Lessing)直到晚年都宣称他是一位斯宾诺莎主义者。浪漫主义时代，施莱尔马赫提到"值得尊敬的、遭受拒绝的斯宾诺莎"，说他渗透着"崇高的世界精神"。后来，斯特劳斯(D. F. Strauss)评论道：如果把施莱尔马赫的《基督教信仰》第一部的各种关键主题译成拉丁文，结果会发现它们是斯宾诺莎的阐述。[44]后来，斯宾诺莎在英国的浪漫主义诗人中发现了崇拜者。不过，历史上未曾出现过斯宾诺莎学派。在某种意义上，斯宾诺莎标志着分道扬镳。对于一些人而言，他的哲学，打开了某种无神论的理性主义的可能性。对于另一些人而言，它正是某种要求在观念论(Idealism)的方向上修正的哲学。对于黑格尔来说，斯宾诺莎主义是迈向他本人的绝对观念论形式的一个主要铺路石。[45]但对于其他人而言，它标志着某种死胡同。它没有公正地对待宗教这个活的实在；从所谓自明的定义进行推论，这种解释实在的努力，无异于在抽象之上建造抽象。

189

莱布尼兹

笛卡尔是罗马天主教徒，斯宾诺莎是自由思想的犹太人。有一位卓越的新教思想家，他既受惠于他们，又对他们进行批评，他就是哥特弗利德·威廉·莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716年)。[46]莱布尼兹是一位世界性的天才。他把数学家、逻辑学家和哲学家的生涯同国际外交家结合起来。他发明了一台计算器(这为他赢得了英国皇家学会会员的资格)。他是巴黎科学院的会员，普鲁士科学院主要是由他建立的。他和欧洲的许多最卓越的思想家们通信、见面。他的计划包括重新联合基督教各教会。他的思想包含一种旨在说明基督存在于圣餐里的理论。他甚至写过一部名为《论中国人的自然神学》的书。然而，从神学的立场看，他最重要的著作，是他的《神正论：关于上帝的善，人的自由和恶的起源文集》(1710年)和他的《单子论》(写于1714年，发表于1721年)。后者是他关于实在的本性的观点的一个简短提纲。莱布尼兹发现了微积分。他的最后岁月笼罩着争议的阴影：是他，还是艾萨克·牛顿爵士，发现了微积分。他在冷落中死去。

据说，上帝的真实性在笛卡尔哲学中扮演的角色，在莱布尼兹的思想中，由宇宙的可理解性来扮演。[47]对于斯宾诺莎而言，上帝是指称事物潜在本质的名词。但是，在莱布尼兹那里，我们将回到一种有神论，这种有神论把对存在的本质合理性的确信同对上帝的超越性的信仰结合起来。的确，在基督宗教中受到崇拜的，正是这位上帝。他是宇宙的创造者，因此是合理性的根据。在终极的意义上，科学植根于神学，因为科学的解释之所以可能，只是由于上帝赋予宇宙的秩序。莱布尼兹觉察到：人的推理，正是以“两大原则”为基础的。

> 第一个为**矛盾律**，借助这个原则，我们认为包含矛盾的东西为假，与矛盾或假相对立的东西为真。
>
> 第二个为**充足理由律**，借助这个原则，我们认为，任何事实如果是真实的或者存在的，任何陈述如果是真的，就必须有一个

为什么这样而不是那样地存在的充足理由，尽管我们往往不知道这些理由。[48]　190

莱布尼兹继续进一步区分了两种真理。这种区别在后来的哲学中要扮演某种重要的角色。

> 也有两种**真理：理性的**真理和**事实的**真理。**理性**的真理是必然的，它们的反面是不可能的；**事实**的真理是偶然的，它们的反面是可能的。当一个真理是必然的，通过分析，换言之，把它分解为更单纯的种种观念和真理，我们可以找到它的种种理由，直到原初的真理。[49]

莱布尼兹主张，数学是分析方法的典范。然而，也必须为**偶然的真理或事实的真理**寻求到一个充足理由。在终极的意义上，这个充足理由，必须在偶然的个别事物的连续性或者系列之外。

> 所以，万物的终极理由，必须在一个必然的实体里面。在这个实体里面，所有个别的变化只是实际地存在着，和在它的源泉中一样：这个实体，就是我们所谓的**上帝**。[50]

在他的大量著作中，我们可以发现对本体论、目的论和宇宙论证明的重述。[51]他的证明汇聚成一个观点，就是上帝是必然的存在者。这个必然的存在者，是所有偶然存在者存在的充足理由。莱布尼兹后期的思想，使用了**单子**这个概念。他把单子定义为“一种组成各种复合物的单纯实体”[52]。上帝自身是最初的单子，或者是“单纯实体，所有创造出来的或派生的单子都是它的产物，可以说是源于神性的连续闪耀的每一瞬间而诞生的。这些单子，受到各种创造物的容量的限制。对于创造物来说，限定乃是它们的本质”。[53]在自然的原因和上帝的终极目的之间，莱布尼兹构想出一种完美的和谐。上帝既是“宇宙这架机器的设计师”，又是“各种精神的神圣城邦的君主”[54]。自然的过程，服务于恩典的目的。“因此，罪根据自然的秩序，作为宇宙的机械结构的结果，必然带来惩罚；同样，善良的行为通过机械的

有形过程会获得奖赏。当然,这些结果不可能并且也不应该总是作为某种直接的后果而获得。"[55]

将世界视为一台合理的有序运转的机器,将导致种种道德的结果。早在许多年前,莱布尼兹在《神正论》里就预见了这种世界观。在《神正论》里,莱布尼兹认为,上帝曾经衡量这个世界的所有可能的体系,并且选择了这个最好的世界。[56]莱布尼兹并不想否定恶的存在。他当然不想因为这个世界上所有的恶而责备上帝。自然的灾难是我们所居住的世界的物理特征的结果。道德的恶是人滥用自由的结果。上帝能够从恶中引出更大的善。然而,在上帝为任何事物颁布法令之前,他考虑了所有可能的后果。他预见到堕落以及通过基督而来的拯救。"上帝认可这个序列,只是在他设想了它的所有细节之后,因此,至于那些将要得救或受到刑罚的人们,在事先想好一切,并且把它和其他可能的序列相比较之前,他不会宣告最后的结局。所以,上帝的宣告同时将会关系到全部的序列;他直截了当地规定序列的存在。"[57]

191

莱布尼兹以此竭力维护一种正统基督教的上帝观和世界观。这种上帝观和世界观属于奥古斯丁的传统。莱布尼兹尽力维护人的自由,他声称人的自由是真实的,是上帝规定的。同时,借助指出上帝预见到了万物并预定了他所预见到的一切,他保留了改革宗/奥古斯丁传统对上帝主权的强调。这如同上帝拥有一台编写出一个无限系列程序的超级计算机,上帝选择了最好的系列。也可以将它视为同一台戏剧的几个可以选择的剧本。其中,各种人物发挥着他们的自由,但是,当作者最后决定保留哪一段情节时,这些人物的活动便永远地固定了。莱布尼兹的观点,的确是在斯宾诺莎的观点之外的一种选择。它把理性主义和基督教的正统信仰结合起来。但最后,它几乎很少带有决定论的色彩。我们在羡慕莱布尼兹卓越才华的同时,不禁要问他那个时代的理性主义是否能够实现他想用理性来完成的事情。

有种观点认为,紧接着的 18 世纪是所有可能世界中最好的时代,这种观点被伏尔泰在他的小说《老实人》中提出来加以嘲讽。伏尔泰设想出老实人和他的同伴们,在肆无忌惮的敌人(既有已立誓信

教的基督徒又有异教徒)手中令人毛骨悚然的冒险经历,以此揭示这种思想的无意义。莱布尼兹的诸种思想,得到克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff,1679—1754 年)[58]更多的同情理解。沃尔夫是德国启蒙运动的理性主义哲学家。在莱布尼兹生活的最后 20 年里,沃尔夫一直与他通信。他虽然放弃了莱布尼兹的单子论,但他大量地吸收了莱布尼兹和笛卡尔的思想。沃尔夫试图提出对人类知识的某种综合。整个事业要以一种正式的计划组织起来,受制于理性主义的演绎方法。在沃尔夫的鼎盛时期,他在德国享有巨大的名声。在法国和其他地方,也有沃尔夫的信徒。但是,就在他死之前,他的影响因为后面这些人开始受到削弱,他们喜欢法国启蒙运动和英国牛顿的自然哲学的思想。正是康德给予沃尔夫风格的德国理性主义以**致命的一击**。在我们转向康德之前,我们需要考查几位思想家的相互对抗的哲学。正如我们会看到的那样,其中一些思想家是热情的信徒,而另一些人却对传统的基督教采取异常敌视的态度。

192

帕斯卡尔

把帕斯卡尔纳入讨论理性主义的章节,这似乎是奇怪的,但是,这样做至少也有一个很好的理由。帕斯卡尔不仅是伟大的理性主义者们的同时代人,而且具有和他们一样的科学兴趣。此外,他的理性和哲学进路,可以用来显明理性主义与帕斯卡尔所描述的那种奥古斯丁思想之间的种种差别。

布莱斯·帕斯卡尔(Blaise Pascal,1623—1662 年)[59]比笛卡尔年少,又稍微比斯宾诺莎年长。20 岁之前,他曾发明了一台计算器,帮助他的父亲。这位税收专员在上诺曼底任职。因此,他是现代计算器的先驱。帕斯卡尔对几何学、概率论、数论和数学哲学做出了重要贡献。他的物理实验说明了真空的存在,成功地挑战了自然总是憎恶某种真空的思想。帕斯卡尔的科学著作有助于消除科学中的神秘事物,从而建立起物理世界的机械观。同时,帕斯卡尔日渐委身于基督教信仰,导致他提出某种代替皮浪的怀疑主义和哲学理性主义的方法。

在帕斯卡尔比较年轻的时候，他一度过着世俗的生活。1646 193 年，他开始和詹森主义接触。詹森主义是一个天主教思潮，带有强烈的奥古斯丁主义色彩，强调人类对于上帝恩典的需要。詹森主义遭到耶稣会士激烈的反对。1649 年索邦神学院、1653 年教皇英诺森十世分别谴责了詹森主义。1654 年，帕斯卡尔经历了一次皈依体验。他将其写在一张羊皮纸上，并缝在他的衣服上作为永远的提醒。它包含下面这样的话：

火

"亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝"，不是哲学家和学者们的上帝。

信实，信实，由衷的喜乐、平安。

耶稣基督的上帝。

耶稣基督的上帝。

我的上帝与你的上帝。

"你的上帝就是我的上帝。"

被遗忘的世界，以及上帝之外的万物。

他只能通过在福音书里所教导的方式才能发现……

愿我不要与他永远分离！"这就是不朽的生命，他们可以认识你，惟一真实的上帝，以及你所差遣的耶稣基督。"耶稣基督。耶稣基督……[60]

在巴黎，帕斯卡尔不断涉入波罗雅尔（Port-Royal）的社交圈。波罗雅尔是法国詹森主义的中心。他的妹妹早些时候成为那里的修女。帕斯卡尔的《外省人信札》（1656—1657 年），是对詹森主义卓越的捍卫，也是对耶稣会关于恩典和道德神学的盛行理论的一种攻击。1656 年，帕斯卡尔着手收集材料，为的是打算撰写《为基督宗教辩解》，他将各种思想记在纸片上。他 39 岁时英年早逝，使他未能把这部著作写成一系列相互联系的思想的东西。然而，这些思想，或曰《思想录》（*Pensées*，正如它们在法语里所称呼的那样），依然是基督

徒沉思和护教学的一部伟大经典。

194

帕斯卡尔的《思想录》提出取代皮浪的怀疑主义的一种选择。皮浪的怀疑主义,怀疑一切和哲学上的理性主义。哲学上的理性主义趋向于把上帝贬为哲学解释的一个术语。同时,《思想录》又对人的处境给予深刻的分析。帕斯卡尔深入窥视人心,挑战读者思考他们真实的处境。他发现了贯穿在人的生命中的无聊与焦虑。“人会发现:没有什么比完全的寂静,没有激情,没有工作,没有娱乐,没有努力更令人无法忍受。那时,他面对他的无用、孤独、不足、依赖、无助、空虚。从他的灵魂深处,会立即涌出无聊、忧伤、沮丧、懊恼、怨恨、绝望。”[61] 人常常追求运动、娱乐、时尚、艺术和社交,不是因为它们会带来快乐,而是因为它们让我们的心灵远离自己。[62]

帕斯卡尔很少使用哲学证明的假设的上帝。在各种归于帕斯卡尔的名言中,有一则甚至说:“我无法宽恕笛卡尔:在他的全部哲学里面,他宁愿没有上帝;但他情不自禁地允许上帝弹一下手指让世界运动起来;此后,他便用不着上帝了。”[63] 对于帕斯卡尔而言,上帝存在的种种标准证明,在最好的情况下是可疑的,在最坏的情况下是不相干的。

> 对上帝存在的各种形而上学证明,离人的推理太远,并且太复杂,其影响力很小,纵然它们的确对一些人有帮助,这只是在他们观察到这种证明的那一瞬间,因为一个小时后,他们会担心他们错了。
>
> **他们通过好奇心所获得的东西,会在骄傲中失去**(奥古斯丁《布道集》141)。
>
> 这就是没有通过基督认识上帝的结果,换言之,是没有通过中保来认识上帝,并且没有通过中保与上帝交流的结果。
>
> 反之,那些通过一位中保认识到上帝的人,会认识到他们自己的可怜。[64]

如果理性主义哲学无法回答人的各种最深的需要,皮浪的怀疑主义也无法回答。一方面,始终一贯的怀疑主义是不可能的。另一

方面,理性需要在它自身之外有一个根基。人不可能确实证明他醒着,因为当人做梦的时候,会梦见他醒着。“至于人是一位善的上帝创造的,还是一位恶的魔鬼创造的,抑或只是偶然被造的,这一点,没有信仰就不会有确定性;所以,这些内在的原则是真是假,或者是不确定的,这是一件怀疑的事情,依赖于我们的起源。”[65]理性主义者们的这些证明,在怀疑论者看来是易受攻击的。但是,要维持始终如一的怀疑主义是不可能的,人也不可能靠一贯的怀疑主义为生。

195

> 那么,人在这种情势下该做什么呢?他是否该怀疑每一件事情、怀疑他是否醒着、怀疑他是否正在感受到夹痛或者在发烧?他是否该怀疑他在怀疑、怀疑他是否存在?
>
> 没有人会走到这种地步,并且,我认为,从来都未存在过一个真正彻底的怀疑主义者。自然会支持无助的理性,并阻止理性偏离到那种程度。[66]

面对这种进退两难的处境,帕斯卡尔坚持认为,人应当靠信仰生活,使信仰不仅成为精神生活而且成为科学和哲学的基础。对于帕斯卡尔而言,知识并不只是理性推论。

心灵有它自己的理性,理性对它们一无所知:我们以无数的方式知道这一点。

> 我认为,心灵根据它的忠心热爱普遍的存在或者它自身,这乃是自然而然的;当它选择任何一方的时候,它也靠着它所选择的而使自己心硬。你已经拒绝了其中之一,而保留着另一方。难道是理性使你爱你自己吗?
>
> 那感知上帝的是心灵而不是理性。那就是信仰的内容:即靠着心灵而不是靠着理性感知到的上帝。[67]

在采取这种立场的时候,帕斯卡尔认识到,他也不能幸免于皮浪的怀疑主义者们的质问。但是,由于前面已经提到的原因,怀疑主义本身就很脆弱。因此,另一种选择就是面对帕斯卡尔著名的“打赌”

挑战。[68]在这种选择里面，帕斯卡尔让他的读者们面对如下的事实：他们不得不采取一种冒险的行动。事实上，他们是在冒着他们的生命以及永恒得救的可能性的危险。另一方面，人无法逃避这种冒险和选择。因为，生命是在无情地继续前进的；不做任何选择的决定，本身就是一种做出选择的行为。

除了《思想录》所处理的哲学问题以外，帕斯卡尔还在书中讨论了大量的神学问题。他为讨论圣经里的预言和神迹留下了空间。他的论证遵从的是传统的护教路线，诉诸已经实现了的预言和神迹，作为信仰基督的根据。然而，他承认，这些证据并不能使非信徒确信基督信仰的真理。预言和神迹并没有为确立基督教的信仰体系的真理提供坚固的事实基础。相反，它们的功用，是**在**这个信仰体系**内部**表明耶稣作为弥赛亚的身份。[69] 196

有时，帕斯卡尔的学说被归为一种意志论。其涵义就是他更重视意志而不是理智。它甚至被描绘为一种自我洗脑，在这个过程中它允许信仰的意志驱逐所有理智的思虑。但这种说法是一幅漫画。它未曾说到，打赌的观念，是对赌博者说的，提醒他们有一场赌注大得无法比拟的赌博。它没有考虑到帕斯卡尔付出了许多思考和精力来分析理性的范围和局限，说明怀疑主义不可能作为生存的依据，以及理性主义不是充分的答案。同时，他认识到："在认识上帝和爱上帝之间，存在着多么漫长的道路！"[70]帕斯卡尔提出的挑战，是以圣经的上帝的名义质疑在他的时代流行的各种哲学的一种挑战。他所提出的取代皮浪的怀疑主义与独断的理性主义的选择，不仅是一种在理智层面站得住脚的哲学，而且，它也说到人心里最深处的处境。

197

第十二章　理性的宗教与自然神论时代

皮浪的怀疑主义与哲学的理性主义，就像投进水塘里的一些石子，激起了层层涟漪。这种涟漪的影响，贯穿在整个17、18世纪。它产生了两种反应。一方面，有进一步推进怀疑主义影响的反应。另一方面的反应为，它试图以不同的方式改进理性主义者们为事物真正本质提供连贯阐释的努力。在下面几章，我们将见到两种倾向的作用。同时，怀疑主义和与它对立的思想，这两条路线越来越相互交织在一起。因为，一个人的独断论，就是另一个人的怀疑主义。不同的思想家们，选择了对不同的事物进行怀疑。怀疑主义的做法和对确定性的追寻是齐头并进的，纵然它只是一种判定对手为错的确定性。这种情况，没有其他地方比在宗教领域更为真实。

17、18世纪见证了许多痛苦的神学论战。有时，它们是剧烈的，如在加尔文主义内部的阿明尼乌争论和在英国围绕清教徒主义的冲突。有时，在血腥这个术语最字面的意义上，它们是血腥的。在欧洲大陆，三十年战争（1618—1648年）中，新教徒与天主教徒打仗。在英国，查理一世与议会的战争（1642—1649年）中新教徒同新教徒发生内战，导致查理一世被送上断头台（1649年），也导致奥利弗·克伦威尔领导下的短命的共和国被建立。在所有神学和政治的骚动中，每一方出现一些盲信者和狂热者，另一些人则极力避免走向极

198

端，这都是不足为奇的。17、18世纪的政治，进一步促进了哲学和宗教领域里的怀疑主义和对确定性的寻求。

霍　布　斯

在英国思想家托马斯·霍布斯（1588—1679年）[1]的思想里，我们可以找到在宗教里把怀疑主义与理性主义结合起来的表达。霍布斯出生在伊丽莎白时代，显然是在西班牙舰队驶入英国海岸时早产

的。在晚年的生活中，他谈到："我的孪生兄弟叫**恐惧**。"他的父亲是一个放荡的乡村教区牧师。在教堂门口发生了一场争吵后，他抛弃了他的家人，消失了。

一位叔叔使霍布斯在牛津大学的马格德琳(Magdalen)学院接受教育。当时，这所学院在清教徒的管理之下。在那里，他熟练地掌握了拉丁文和希腊文。作为一个年轻人，霍布斯成为了弗兰西斯·培根爵士的秘书。1634 年，一次在去欧洲大陆旅行的途中，他遇到了佛罗伦萨的伽利略。霍布斯开始把伽利略及帕多瓦大学(伽利略曾经是其中的成员)的科学方法和在牛津大学依然在教授的比较陈旧的中世纪观点相对照。

霍布斯经历了英国内战、奥利弗·克伦威尔领导下的清教徒共和国、斯图亚特君主制复辟、国王查理二世统治下的安立甘教会。查理逃亡法国时，霍布斯一度是他的家庭教师。早在 1640 年霍布斯访问法国时，他就住在由梅尔冉主持的一个修道院内。按照梅尔冉的提议，他把对笛卡尔的《沉思集》的一系列的反对理由提交给笛卡尔。从此以后，笛卡尔和霍布斯的关系每况愈下。[2]

霍布斯是一位多产的作家。他想撰写的哲学分为三个部分。第一部分讨论物质，第二部分讨论人性，第三部分讨论社会。然而，第三部分以《利维坦》的形式写就，结果成了最先完成的。霍布斯是在英国内战的动乱时期写成此书的。霍布斯哲学的其余部分，包含在其他不同的著作里。今天，由于《利维坦》(或者《国家、教会和公民的内容、形式和权力》，1651 年)，霍布斯主要是作为一名政治理论家而被纪念的。书中，霍布斯把人在自然状态下的生活描绘为"孤独、贫困、污秽、凶残而短命"[3]。为了缓解人的境况，霍布斯支持政治国家的绝对主权和宗教上的统一性的需要。此书的标题，取自《旧约》里提到的受造物。霍布斯将其用于国家。他把国家描绘为一种"人为的人"(artificial man)，其形成是为了防卫和保护公民。[4] 霍布斯不同意君权神授思想(查理一世在同国会冲突时，曾经徒劳地求助于这种思想)。霍布斯提出了一套自然法理论作为全部法律的基础，以取代前者。自然法理论，是一种关于政府和国家具有绝对权威的代议制理论。所有公民以社会契约的形式联合起来，赋予国家以绝对的

199

权威。霍布斯相信,除非某种新的统治观发挥作用,内战就永远无法避免。这种新的统治观,建立在对人类的科学研究上。

在希腊思想里,霍布斯发现了万物皆在运动的观念。他为这种思想所吸引。他从伽利略那里感觉到宇宙也在永恒的运动中,这种远见增强了他的上述观念。霍布斯竭力在解释人性时仿效伽利略为了解释自然物体运动所做的一切。像物理对象一样,人类受到各种自然规律的统治。对于霍布斯而言,"**自然的法则**(*lex naturalis*),是理性发现的诫条或一般法则。它禁止一个人去做毁灭他的生命或剥夺保存自己生命的手段的事情,并禁止人忽略他认为可以最有利于保全生命的手段。"[5]

这样一种法律观,非常不同于道德律的比较陈旧的规范性观点。这种道德律,陈述了应当做的内容,或者因为它是上帝的意志,或者因为某种固有的伦理义务。霍布斯虽然提出自然法则的观点,是作为一种要基于各种自然科学的模型讨论研究人的行为的尝试,但是,这种观点在伦理学领域,并非基于观察和可控制的实验。毋宁说,它是一种构想,一种霍布斯建立在他关于人性的悲观主义与物质论观点上的构想。

霍布斯的定义,赋予个体的自我保全以某种绝对价值,把这种对自我保全的**规范**视为对主宰人的行为的各种原因的一种**描述**。霍布斯继续描述人的处境如同一种"人对人的战争"状态。在这些情况下,"寻求和平并信守和平"乃是彼此有利的。这是"第一条同时也是基本的自然法则"。从此引申出的第二条自然法则为:"当一个人为了和平与自卫认为有必要时,他会在其他人也自愿的时候,自愿放弃这种对一切事物的权利;而在对他人的自由权方面,他会满足于他允许他人对他自己的同等权利。"[6]

200

尽管霍布斯的著作包含涉及上帝和宗教的内容,但他鼓吹的这个哲学体系,是现代唯物论的先驱。正如他所见的那样,这个宇宙,"就是一切存在事物的全部物质,是有形体的,换言之,宇宙是物体……所以,宇宙的每一部分是物体;并且,不是物体的东西,就不能成为宇宙的一部分:因为宇宙包括一切,所以不能成为宇宙的构成部分就是虚无,因而也不存在于任何地方。"[7]

因此，对于霍布斯而言，谈论灵魂作为某种分离的实体是没有意义的。人只是活着的物体，死亡仅仅是身体的各种功能的停止。[8] 在霍布斯关于各种事物的机械论体系中，自由意志得到定义，它能够和决定论相容。[9]《利维坦》的最后几章，包含着对宗教的讨论，其总标题为"论黑暗的王国"。这里，他企图表明，某些信仰不是没有圣经根据的，甚至不是虚假的（正如同时代的其他人可能会做的那样），而是不一贯的、荒谬的。此时，霍布斯预见到了 20 世纪对宗教语言的批评。[10]

虽然人们一直进行各种各样的尝试，提出霍布斯是一位不同的信徒[11]，但的确不能否认，在霍布斯关于各样事物的体系中，他为宗教留下了地盘；同样清楚的是，宗教不是霍布斯思想的核心。宗教也没有占有一席显著的位置。霍布斯提倡的这种哲学，是以各样世俗的术语为人的行为和公共生活提供世界观和规范的一种努力。霍布斯本人把它看成是理性主义的某种翻版。其中，几何学被认为是一种典型推理模式，有助于发现"普遍的、永恒的和不朽的真理"。[12] 他从哲学中排除了一切对经验（因为，经验在"最初的知识"上无份）和超自然启示（因为借助推理，无法取得通过超自然这样的手段获得的所谓知识）的诉求。论到神迹，霍布斯稍微有些模糊的讨论。这意味着，在实际上已经发生了神奇事件的地方，必然存在着某种合理的解释。[13] 最后，宗教是一个私人信仰的问题，是公众顺从国家所赋予无论什么样的权威的问题。

201

> 由于思想是自由的，一个人在内心中总是有自由根据他将看到的行为，在其使人相信时，依据它们对于那些自称能行奇迹或支持奇迹的人会产生什么好处，来决定是否相信那些曾经因奇迹所引起的行为，并据此来猜测它们是奇迹还是谎言。但是，当涉及那种信仰告白时，个人的理性必须服从公众，也就是服从上帝的代理人。[14]

这里，霍布斯关于相信奇迹的论述，特别适用于一般意义上的宗教信仰。在一个充满种种热情的宗教确信和血腥的宗教战争的时

代，霍布斯发现自己四面受敌，这是毫不令人奇怪的。他的《大著作》(*magnum opus*)发表在克伦威尔执政的早些年，尽管本书的作者设法与政府讲和，但它是以退回到个人生活为代价的。他在法国和英国，都被怀疑为无神论：在法国，由于他对天主教会的批评；在英国，由于他的唯物论。当斯图亚特王朝取代了清教徒的统治时，霍布斯赢得了他从前的学生国王查理二世皇室的恩宠，但他继续疏远公众的意见。皇家学会是新成立的科学团体。由于他轻视其成员的各样归纳研究方法，学者们又拒绝霍布斯的种种数学理论，他和这个团体关系紧张。其结果是，霍布斯被排斥在皇家学会之外。

1665年的"大瘟疫"和第二年的"伦敦大火"被一些人看成是神审判一个国家容忍霍布斯的世俗主义的行为。《利维坦》勉强逃脱了《国会法案》的镇压，霍布斯再也没有获准出版任何与宗教和伦理学相关的著作。他晚年的拉丁文著作，是在阿姆斯特丹付印的；他的许多著作，是在死后才出版的。霍布斯活了91岁。但他浓厚的世俗主义没有和他一同死去。这种世俗主义，仅仅是后来岁月里要出现的许多世俗主义版本的一种——尽管是迄今为止最炫耀的一种。

202

剑桥的柏拉图主义者

大陆的理性主义和对神学上的极端学说的厌恶，产生了以剑桥的柏拉图主义而闻名的理性宗教形式。[15]然而，不像霍布斯的思想，剑桥的柏拉图主义是试图表达某种基督教的温和形式的尝试。的确，它部分是借助理性作为正统辩护手段来回应霍布斯的一种努力。这个思潮的奠立者，是本杰明·惠齐科特(Benjamin Whichcote，1609—1683年)。他是国王学院的教务长和圣三一教堂星期日下午雄辩的讲师。其他成员，包括纳撒内尔·卡尔弗韦尔(Nathanael Culverwel，1618—1651年)、约翰·斯密(John Smith，1616—1652年)、拉尔弗·卡德沃斯(Ralph Cudworth，1617—1688年)以及亨利·摩尔(Henry More，1614—1687年)。当时，剑桥大学是清教徒主义的根据地。剑桥的柏拉图主义者们源于这样的背景，但他们拒绝极端的加尔文主义神学，尤其是预定论。他们的思想不但受到荷

兰的阿明尼乌主义[16]的影响，而且还有理性主义哲学的影响。他们对笛卡尔的印象尤深，不过对他的物质与精神分离、他的机械论倾向提出了种种问题。他们认为，斯宾诺莎是一位无神论者和物质论者。如果有什么区别的话，霍布斯就更糟，因为他的思想矛头直指有神论，他偶尔对信仰的各种口头宣告，只不过是权宜之计的伪装。

在严格的意义上，剑桥的柏拉图主义者这个术语是不准确的。他们沉浸在古典的学问中；在关于各种观念的作用、灵魂的本性、理性和各种道德概念的地位方面，他们为了支持自己的观点，大量吸收了柏拉图的对话。他们也吸收了其他古典的资料来源，对普罗提诺的引用甚至常常超过柏拉图。[17]他们认为，普罗提诺推进了柏拉图的学说；而对他们来说，柏拉图的学说又和他们自己时代的各种问题紧密相关。一位同时代匿名的观察者发现，他们有意要将教会带回到"她的年老可爱的保姆、柏拉图哲学那里"[18]。在这点上，他们视自己为亚历山大教父传统的继承人。

唯物论与无神论，在剑桥的柏拉图主义者们看来是同义的。卡德沃斯觉察到，其根本的错误在于如下的事实：唯物论废黜了精神作为所有万物背后的最初原则、以任意的偶然或者无思想的物质代替它。[19]另一方面，理性既是对唯物论的无神论的回答，又是对宗教狂热的回答。正如本杰明·惠齐科特所说："反对理性，就是反对上帝；做现实的理性所要求的和做上帝本身指定的，是同样的。理性是人的生活的神圣统治者；它就是上帝的声音。"[20]对卡尔弗韦尔而言，人的理解力是"主的蜡烛"。借助它，人类发现：

203

> 首先，所有的道德律都以自然的、理性的共同之光为基础；第二，在福音的种种奥秘里，没有什么东西和理性之光是对立的，没有什么东西和这光是矛盾的，万物都被"主的蜡烛"所照耀。[21]

加尔文主义者们没有这样乐观的情绪。随着事态的发展，加尔文主义者们感觉到，由于使用自然神论者构成的这个证明，他们的种种怀疑具有充足的正当性。

英国的自然神论

在著名的《英语词典》(1755 年)中,萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)博士把自然神论定义为"那些只承认一位上帝,不接受任何启示宗教的人们的观念"。[22]这个术语(它来源于拉丁文 deus,"神"的意思)可以追溯到 16 世纪,它与一群身份不明的人相关。这些人宣称信仰上帝,但拒绝基督和他的教义。在宣称这样的信仰的人们中,有以前皈依犹太教的乌里尔·达·科斯塔(Uriel da Costa)。他有时被认为是斯宾诺莎的先驱。然而,在这个术语严格的意义上,自然神论用于指一小群作家,其中的大多数人一般被认为属于二流(如果不是三流)的学者。他们生活在 17 世纪和 18 世纪早期。他们的影响和他们的人数根本不成比例。他们可以恰当地被看成是圣经批判的先锋[23]和追寻历史上的耶稣的发起者。[24]他们反对神迹的证明,预见了大卫·休谟著名的证明[25],隐约显示了爱德华·吉本(Edward Gibbon)和他的后继者们对于宗教史的世俗解释。美国宪法的奠基者之父如本杰明·富兰克林、托马斯·杰斐逊的观点,在根本上乃是自然神论的。在欧洲,自然神论在法国和德国启蒙运动达到了鼎盛时期。

一般认为,享有"英国自然神论之父"荣誉的人,是切伯里的爱德华·赫伯特勋爵(Edward Herbert,1583—1648 年)。[26]赫伯特勋爵曾经担任过英国驻巴黎的大使。在巴黎,他私下结交了"新皮浪主义者",了解到理性主义者们反对他们的种种企图。[27]1624 年,赫伯特勋爵以拉丁文发表了他的著作《论真理,因为它区别于启示、可能性、或然性以及谬误》。[28]它部分回应了皮浪的怀疑主义,部分提供了取代新教和天主教的一种选择。和理性主义者们一样,赫伯特勋爵相信种种先天的观念。他主张,所有宗教共同的东西,是下面五条先天的原理或者共同的概念。它们不依赖于任何特别的启示:上帝存在;上帝应当受崇拜;德行是崇拜的主要因素;悔改是一项人的责任;死后将有报应和惩罚。尽管不久以后,伽桑狄批判此书不合理的独断论,而且笛卡尔因其不充分的独断论攻击它,但它受到人们的普遍欢迎。

204

稍后,约翰·洛克公开指责赫伯特勋爵的论证是暧昧的,没有满足他自己的标准,即究竟是什么构成了某种共同概念的标准。洛克以摹仿加尔文的词汇的语言(尽管是以一种敌对的方式)抱怨说:"看来上帝很少有可能以诸如**德行**、**罪**之类意义不确定的字把各样的原则印在人们心里,因为它们所代表的事物是因人而异的。"[29]

同时,赫伯特勋爵发表了他的著作的增订版(1645年)。这个增订版包含着对启示宗教的某种明确的攻击。那些合理的、普遍得到承认的共同概念,并不仅仅是体制宗教的核心真理。它们是攻击以启示为基础的宗教的某种发射台。他劝告说,所有的宗教,应当得到历史的考察、经受各种共同概念的试验。他批判圣经崇拜,谴责永不犯错的教会观念。这种以理性、道德和历史真理的名义攻击启示宗教是自然神论的核心主题。

在赫伯特勋爵有生之年,他只有很少的跟随者。但是,他死后得到一批门徒,代表为查理·布朗特(Charles Blount,1654—1693年)。他的一些著作,仅仅是赫伯特勋爵和托马斯·霍布斯两人思想的重述。一般认为,《没有违背自然法则的神迹》(1693年)这部小册子是布朗特的著作。实际上,此书是对斯宾诺莎《神学政治论》里的论证的解释。但是,在一个重要的方面,布朗特对基督教发起了一种新的攻击。他吸收了古典的学问,使用了异教徒古代的文献,尤其是公元后的文献,试图削弱基督教声称具有的惟一性。1680年,他出版了《菲洛斯特拉图斯论泰那的阿波罗纽生平前两卷书》(*The Two First Books of Philostratus Concerning the Life of Apollonius of Tyana*)。这本书,**最初以希腊文写成,每章附语言学注释**。它的意义,在于如下的事实:阿波罗纽是一位被宣称的圣人和施行神迹的人,他生活的时代大致与耶稣同时。 205

从此以后,阿波罗纽这个人物就一直反复被提出来,或者作为圣人的典范,或者作为古代圣徒言行录存在的证据。圣人的种种行为,似乎削弱了耶稣的惟一性。而古代的圣徒言行录,据说阐明了《新约》中的一些倾向。其背后是罪咎的联想。如果阿波罗纽是一个骗子,那么,耶稣也许也是。菲洛斯特拉图斯的著作写于公元3世纪早期,是应皇后朱丽娅·多门娜(Julia Domna)的要求而作。有理由认

为，这部作品本身的最初意图是反基督教的宣传，它借用了当时历史上传奇文学的惯用手段。[30]在那种情形下，根本就没有真正的类似物。但是，这并没有妨碍直到当代的自由而激进的神学家们竭力利用泰那的阿波罗纽。

布朗特去世后的第二年发生了一个事件，这个事件对于英国的思想自由具有深远的影响。1694年，《权利许可法案》(Licensing Act)得到批准废除。各种严格限制自由的法律，包括继续可以使用的亵渎法，虽然依然存在，但这个事件宣布了一个新的自由言论的时代，它以讨论各种宗教问题的几百种书籍和小册子为标志。在德国，人们在获得这样的表达自由之前，又等待了一百年。第一部重要的自然神论著作利用了这种新的自由。它是约翰·托兰德(John Toland)的《基督教并不神秘，表明福音书里没有任何东西是和理性对立的，也不是高于理性的；没有任何基督教教义能够在严格意义上被称为一种奥秘》(1696年)。[31]托兰德(1670—1722年)把耶稣描绘为一种纯粹道德宗教的传教士。所谓基督教的种种奥秘，被归结为各种异教观念和教士权术的致命的侵扰。在后来的系列著作中，托兰德扩充和修正了他的观点，最后把它们综合成一种泛神论(这个术语的盛行，要归功于托兰德)的形式。

托兰德的自然神论朝泛神论的方向发展。同时，安东尼·科林斯(Anthony Collins，1676—1729年)正在准备攻击基督教传统护教学的根基。科林斯是约翰·洛克比较年轻的朋友，在洛克的遗书里被提名为受托人。洛克(正如我们将在下一章所看到的那样)使用他的经验论来发展传统的证明，但是，科林斯攻击这种证明的可信性。[32]传统的证明，即神迹和预言的实现，是作为启示的神圣担保而发挥作用的。早在《自由思想的谈话》(1713年)里，科林斯论证说，人们有道德义务思考各种宗教问题。在《论基督宗教的种种根据和理由》(1724年)，以及它的姊妹篇《字面预言的结构思考》(1727年)里，他竭力完成这种义务。科林斯论证说，大量重要的预言，如《以赛亚书》7章14节(参看马太福音1:23)和《何西阿书》11章1节(参看马太福音2:15)等等，最初都不是对耶稣作为弥赛亚的预言。它们在做出这些预言的先知们的有生之年，就已经实现过。因此，它们不

206

可能被用作对耶稣的超自然预言。科林斯论证说，基督徒使用这些预言，是基于拉比的隐喻解释的方法。基督教建立在隐喻而不是坚固的历史的基础上。科林斯忽略的内容是如下的可能性：福音书的预言，也许既不仅仅是字面的和预言性的，也不是隐喻的，而是预表的。[33]

讨论过预言后，科林斯接着宣布了他转向神迹问题的意图，从而他完成了削弱传统护教学证明的其他支柱工作：预言和神迹是基督教真理主张的超自然证明。然而，着手完成科林斯计划的后半部分的人选，落到了漂泊不定的剑桥学者托马斯·伍尔斯顿（Thomas Woolston，1670—1727 年）身上。

伍尔斯顿负载着他背后的争论历史，着手完成这项任务。他曾经被剥夺了他的学院的研究员资格，有人因为他的非正统的著作而企图起诉他。伍尔斯顿暴风骤雨的一生，在六本《论我们救主的神迹》（1727—1729 年）的系列出版时达到了顶点。每本小册子都是献给英国教会的一位主教。伍尔斯顿证明说，这些神迹不可能被当作历史的事件来对待，而是可以和科林斯在《新约》使用的预言中发现的种种隐喻相比的隐喻。他把伯利恒天上的星和一种磷火相比。他抱怨说，如果泰那的阿波罗尼乌斯施行过把水变成酒的神迹，人们将会责备他对此的回忆。如果医治的神迹的的确是真实的，就必然存在某种自然的解释。但是，伍尔斯顿最苛刻的批评，是针对关于耶稣复活的各种叙述而言的。他谴责这些叙述，是一个把他置于鲁滨孙·克鲁索（Robinson Crusoe）心中的传奇故事。它是最显而易见、最厚颜无耻、最自明无疑的"一度欺骗世人"的行为。伍尔斯顿对耶稣复活的解释是：门徒通过向看守坟墓的兵丁行贿，偷走了耶稣的身体。真正的奇迹不是复活，而是对复活的信仰。

207

在后来的自然神论者中，有彼得·安内特（Peter Annet）、托马斯·查布（Thomas Chubb）和托马斯·摩根（Thomas Morgan）。彼得·安内特写过一系列的小册子来捍卫伍尔斯顿的观点。然而，自然神论在马修·廷德尔（Matthew Tindal，1655—1733 年）的笔下，得到了最权威的陈述。这位牛津大学的学者在发表著名的著作"自然神论的圣经"，即《基督教和创世一样古老》或《福音：自然宗教的一

个再版》(1730年)时,已经过70岁了。这部书的标题,取自著名的正统主教托马斯·舍洛克(Thomas Sherlock)的一篇讲道,不是没有意味的。各种类似的陈述,充满了当时有学问的神学家们的言论。但是,舍洛克和他的同事们进而采纳类似于洛克的种种推论,相反,廷德尔颠覆了这种论证。他主张,福音并不是必然要教导任何超越理性的把握和自然的东西。由于正统的基督教和理性宗教不是共存的,廷德尔建议抛弃前者某些不必要的学说。首当其冲的,是堕落、原罪和赎罪的学说。真正的宗教,由中道(moderation)和根据人的本性采取的行动构成。

对自然神论的回答

不像许多空想的哲学家们,伍尔斯顿成为了他的观点的殉道者。1729年,他因亵渎罪受到英国高等法院王座庭庭长审问,判处一年的监禁和100英镑的罚金。由于无法支付这笔罚金,他在服刑中度过了他的余生。正统的教会成员如萨缪尔·克拉克(Samuel Clarke),尽管为他的获释进行了种种努力,但直到他去世时,都依然在软禁下生活。一个不太野蛮但更为有效的回答,是来自于班戈尔(Bangor,以及后来萨里斯伯利、伦敦)的主教托马斯·舍洛克(1678—1761年)。舍洛克是伍尔斯顿《论我们救主的神迹》所提献给的主教之一。舍洛克曾经以《预言的使用和目的》(1725年)为题,发表他的各种讲道回应科林斯。在他的下一部重要著作中,他表明自己是18世纪的刘易斯(C. S. Lewis)类型的人。他的《审判复活的见证人》(1729年)在英国和欧洲大陆多次再版。

208

这本书以伦敦四律师学院的绅士们私下讨论的形式,重新审议伍尔斯顿的案子。但是,这次在被告席上的,是复活的见证人。复活事件中,参与者的证词、动机和行动的善辩,常遭受缜密的质问。得到的结论为:无论它们是什么,这些门徒在他们的证词中都是真实的。但这样的证词是可信的吗?在作为惟一的历史事件的情形下,经过长时间后要回顾最初的状况是不可能的。惟一的证据,是过去偶然保留下来的一切。

在这点上，舍洛克引入了早些时候由约翰·洛克提出的一个证明。[34]他承认，当我们企图判断一个证词的可信性时，我们不得不追问它是否符合逻辑。通过追问这个问题是否会发生，换言之，通过追问它是否适合我们对自然的法则和各种事物发挥作用的方式的理解，我们将尝试回答这个问题。但是，按照他的概括，舍洛克书籍里的判断确定，在这种情形下求助于"自然的固定程序"是不够的。因为，我们对自然的知识是有限的。如果人们生活在18世纪，又在热带气候中度过他们的全部生活，他们可能原本会说，没有人能够在水上行走。而任何生活在北欧的人，都异常清楚地知道，水会冻结，只要冰冻得足够的厚，在冰上行走就是可能的。按照人们通常的经验，死人不会再次复活。但这未能排除复活的可能性，由于依据我们人有限的观察，我们正好不会知道：上帝会做什么。依据我们的经验，我们也许会正确地说：复活是非常不可能的。但在逻辑上，我们没有权利认为它是不可能的。[35]舍洛克的《审判复活的见证人》里，陪审团恰当地宣告提供虚假证据的使徒们无罪。

另一部属于自然神论时代的著作，是亨德尔的《弥赛亚》(1741年)。亨德尔以圣经文本为基础，创作了他的音乐。一般认为，这些歌曲应该是查理·詹南斯(Charles Jennens)选择的。在观念上，这部作品是有创新的，并且同时具有很深的传统因素。正如巴赫和其他许多作曲家所做的那样，亨德尔已经为音乐设定了各种神秘的主题。这部作品创新的地方在于，它把基督的生死表现为一曲宗教剧，专业歌手们可以在各种音乐厅和世俗的建筑物中将它当作一种娱乐剧来表演。在伦敦，这部作品广告就叫做《一部神秘的宗教剧》。《福音杂志》的一位匿名作者，在伦敦中心皇家戏院看了关于耶稣的生死的表演后，表达了他的不协调的感觉，其为公众娱乐设定的音乐，带有"和往常一样的衣着橙色的荡妇和甘心情愿的妓女们"的特征。[36]无论何时，该作品都可以在伦敦上演，这部分是由于舍洛克主教的影响力。

可是，《弥赛亚》主题的音乐和形成，是在某种精神和文化的气氛中对基督教讯息的深刻的重新确认。这种氛围，产生于自然神论的争论，将为福音的复兴做见证。正如在传统的护教学里那样，作品

209

《弥赛亚》的第一部分，是预言基督的来临。随着作品的展开，它描绘基督的生活越来越少，成为对基督的救赎工作和永恒盼望的某种振奋人心的沉思。[37]像约翰·卫斯理(John Wesley)和他的同时代人的福音传道一样，亨德尔的《弥赛亚》，是要通过专注于内心、以再次肯定信心来回答怀疑主义。[38]

那时在知识的层面上，对自然神论有大量的回应。但是，所有回应中最不朽的回答，是约瑟夫·巴特勒(Joseph Butler)的《宗教类比：与自然的构造和进程相似的自然与启示的宗教》(1736年)。[39]巴特勒(1692—1752年)在担任英国北部一个乡村教区的牧师期间，他撰写了这部著作。稍后，他成为布里斯托尔的主教、伦敦圣保罗学院院长和杜尔汉的主教。他生前最终被认为是教会最伟大的思想家，现代的各种评价，还未曾推翻这种定论。巴特勒避免提名和他的对手们讨论，但他的哲学是对从霍布斯到托兰德的英国思想中的自然主义和怀疑主义的一种回应。后者称他为"深思远虑的巴特勒先生"。自然神论者们在自然与启示的宗教之间划分了一条泾渭分明的界线，利用前者批评后者。然而，巴特勒证明说两者之间存在某种**相似**(analogy)。

210 今天，巴特勒的文体和语言看起来离奇有趣，但他的思想绝不是那样。在许多方面，他预见到了现代的思想。巴特勒注意到或然性在思想中的作用。他承认，可能的证据，只是使我们形成种种近似的观念。对于某种无限的理智而言，万物都将是确定的。但是，人类并没有拥有无限的理智。因此，对于他们来说，"或然性就是人生的向导。"[40]巴特勒承认，这样说的时候，人的种种结论最多是解释。这些解释，是由有限的理智存在者做出的，其基础为某种有限选择的证据，它们反过来又按照不计其数的假说被解释。有限的理智存在物，从未对这些假说的大部分做出亲自的考察。换言之，他是在说，所有事实，都有理论的背景。[41]这种观点，无论对于怀疑主义者还是信徒都是一样的。此外，自然神论反驳基督教的论据，同样可以用于反驳自然宗教。

巴特勒尽管提到对于上帝存在的各种证明，但他的论据，是基于某种前提论的形式。他证明说："假设存在一位具有理智的**作者和主**

宰者”，是信仰宇宙的合理性与各种道德价值的真正客观性的必要条件。[42]此外，基督教关于事物的体系，和这个世界明显的物理与道德的事实，并不是不相容的。的确，基督教能够说明自然宗教努力要说明的那些现象。但不仅如此，它在使人类意识到仅仅通过理性无法发现的诸种实在方面也做出了贡献。[43]

巴特勒的护教学方法，可以描绘为整体论的。它是一种能够和他的科学理论的复杂系统的图像相比的路径。他的科学理论的复杂系统的图景，是要共同寻求说明物理世界。这种说明，并不取决于发现个别决定性的事实，而是依赖于这幅全景图的可能性。

转向神迹这个主题的时候，巴特勒不像伍尔斯顿曾经做的那样，企图考察各种特殊的情况。相反，他反思了关于它们的或然性的潜在哲学问题。他察觉到，各样的科学定律包含某种可预见性的因素，但存在和最普通事实对立的数百万分之一的可能性。例如，我们一般能够预言：各种比空气重的物体，由于万有引力定律明天将落到地面。另一方面，我无法准确地预言，就像预言我明天将要做什么那样。我喝这杯特定的咖啡的时间，是在早餐而不是稍后。其种种可能性，甚至从一段相对遥远的时间距离来看，都是不可估量的。巴特勒提出，如果连各种通常的特定事件的发生都假定存在意外，那么，对和神迹事件的发生相矛盾的假定，也就无须大惊小怪了。甚至在考察神迹的证据之前便拒绝神迹，这是不合理的。并且，假如宗教能够提出神迹如何适合上帝的各样目的的整体模式，那么就更有理由相信它们。

巴特勒证明的批评者曾经主张，巴特勒混淆了两种类型的事件。他们指出，一方面是决定何种事件是可能的与不可能的正常经验范围；另一方面是关于在我们经验里哪些事物是独一无二、无与伦比的主张，二者之间存在着某种差别。但是，巴特勒的辩护者们回答道，这正是巴特勒要强调的。为了决定所报告事件的可能性，不应当求助于正常的经验（这种经验本身，不可能对各种特别的事件做出准确的预言）。所报告的事件，是在其范围之外，尤其在如下的情形中更是如此：我们整体的世界观，能够给予正在讨论的事件以可能性。

作为一位学者和思想家，巴特勒主教在他的时代受到极大的尊

211

敬。他徘徊在休谟论宗教著作的背景里，在休谟的《自然宗教对话录》中充当着克利安西斯(Cleanthes)这个人物的原型。[44]他的思想，也包括在休谟的《自然宗教史》中。这部著作，由于暗示野蛮人不是被启蒙的自然神论者，为英国的自然神论一锤定音。但对于今天的许多人而言，巴特勒得到纪念，大部分是因为他与约翰·卫斯理的痛苦遭遇。他禁止卫斯理在他的主教教区传教。巴特勒主教认为，卫斯理是一个狂热主义者。他驱逐卫斯理的理由为：自称从圣灵得到异乎寻常的种种启示和恩赐，是"一件可怕的事情"。卫斯理坚持主张，他在地上的事业，是要做他随时随处能够做的一切善事；那时，他认为他能够在主教的教区行最善的事。[45]也许他们两个人是在各说各的。各种迹象表明，巴特勒主教个人的信仰，更接近卫斯理而不是这次冲突所暗示的那样；[46]而且，卫斯理的确没注意到学问在福音事奉中的重要性。[47]但是，卫斯理和巴特勒显然有着不同的天职。年轻的时候，巴特勒曾经向萨缪尔·克拉克博士承认："我企图寻求真理作为我生命的事业。"用伊恩·T·拉姆齐(Ian T. Ramsey)的话说，他是"一位理性时代合格的高级教士；因为，他殚精竭虑地要建立基督教的合理性的信念"[48]。

212

反　响

英国的自然神论者，从来都不只是一小群单个的著作家。他们以自然、合理的宗教之名，通过他们对体制化的基督教充满敌意的攻击而联合起来。到18世纪50年代，他们实际上已经销声匿迹。然而，他们的观念广泛地植根于各个领域。其中最盛行的是这样一个观念：超自然的事物不能作为历史中的一个因素。这个观念暗含在自然神论者对《新约》的预言和神迹的攻击中。它激发了如下的信念即真实的、历史的耶稣与《新约》中描绘的基督完全不同。正是这种思想(我们将在最后一章看到)，引致了所谓对历史上的耶稣的追寻。

同时，在时间上比较近的发起人，是一位名叫科尼尔斯·米德尔顿(Conyers Middleton)的安立甘宗的学者。他发表了一部论早期教会史的书。他将此书取名为：《对神奇大能的自由探究，有人认为

它们可能继续存在于基督教会中，存在于最早的世代直到几个连续的世纪中》(1748 年)。[49]此书是一种仔细的研究，贯穿《新约》晚期直到 5 世纪的基督徒著作家。他注意到，在一个又一个的场合，著名的基督徒著作家都未宣称他们自己施行过神迹。情况往往是，某人认识的另一个人认识有个人见证过神迹。米德尔顿取笑各种和圣徒的骨头、遗物相联系的神迹故事。这些骨头、遗物会形成比圣徒们在生前更大的奇迹。但是，在这一切的背后是以自然的解释取代超自然的解释的共同企图。当大卫·休谟评论说，由于这部书，整个英国都处于一种亢奋中，这或许原本属于某种夸张之词。无论如何，约翰·卫斯理至少感觉到，米德尔顿是在图谋“推翻基督教的全部体系”，因为，米德尔顿用来反对教父的主要论辩完全可能转向《新约》。[50]

213

几乎就在米德尔顿的著作出版后 25 年里，爱德华·吉本(Edward Gibbon)六卷本的《罗马帝国衰亡史》(1776—1788 年)第一卷问世了。在许多方面，这部著作的精神与米德尔顿的《自由探究》、休谟“论奇迹”的论文和自然神论者对超自然事物的批判相同。然而，它们之间有一个重要的差别。吉本没有直接攻击基督教里的神迹因素。相反，他选择以第一流的反讽手法，嘲弄这种因素，其段落如下：

> 各种超自然的恩赐，甚至在今生就被归属于优越于其他人的基督徒的恩赐，原本必然会有助于他们的自我安慰，并且常常导致对异教徒的定罪。当上帝在宗教的仪式中暂时使自然的法则无效的时候，那些偶然的奇事，也许有时受到上帝直接介入的影响。除此之外，从使徒和他们的第一代门徒的时代开始，基督教会就宣称有连续不断的神奇大能、方言的恩赐、异象、预言，赶鬼、治病、叫死人复活的大能。对种种外国语言的知识，常常被传达给爱任纽的同时代人，尽管他本人和一种野蛮人的方言的各种困难做斗争，同时他把福音传给高卢的土著。[51]

在这种通向历史的完整的方法下面，是三个基本的假定。第一

个假定为，神圣的历史不必和世俗的历史区别地对待。对于两者，必须使用相同的标准和方法。第二个假定为，在现在发生的事件类型与过去发生过的事件类型之间，必须有某种相似。我们对事情现在发生的方式的理解，就是事情在过去如何发生的尺度。此外，那些与我们的理解不一致的东西，可以安全地作为神话、谎言或敬虔的虚构而置之不理。第三个假定为，历史由各种相似的事件网络构成，这个事件网络可以按照有限的因果关系来描述。它们成为后来各个世代整理世俗的历史以及各种圣经研究的方法的重要组成部分。[52]它们在自然神论时代涌现出来。

214

自然神论对美国和欧洲思想的冲击，比在英国经历的更深更广。在美国，自然神论达到的地位和影响，部分要感激它的倡导者们的名声和魄力，部分由于它的政治含义的魅力。自然神论对体制化宗教的批判，与那些革命领袖们的哲学相一致。这些领袖，通过把美国的宪法建立在理性的世俗的原则上，竭力将教会与国家分离。在欧洲，启蒙运动的重要思想家，如法国的伏尔泰、德国的赖马鲁斯(Reimarus)，都非常熟悉英国自然神论者们的著作。[53]英国的自然神论，给予怀疑论以复兴的活力。这种怀疑论可以回溯到16世纪。当我们更加周全地考虑的时候，启蒙运动的宗教只不过是稍微改头换面的自然神论。不过，这些都将是我们在最后几章里要讨论的问题。

第十三章　英国经验主义的兴起

215

在哲学里，经验主义这个术语，首先代表的是出现在17、18世纪英国的一个思潮。这个思潮，向欧洲大陆笛卡尔和他的后继者们的理性主义挑战。它和三位思想家的名字相联系，一个是英国人，一个是爱尔兰人，一个为苏格兰人：洛克、贝克莱、休谟。[1] 这种局面颇具怪异和反讽的意味。三个人中，没有一位是专业的哲学家。洛克尽管没有以行医为职业，但他有医学的学位。他把自己的大部分时间花在外交与公共事务上。贝克莱是安立甘教会的主教。休谟两次努力争取苏格兰大学的哲学教席，都以失败告终。他拥有多种多样的职位，但在一生中，他的名声和成功应当归功于他那本现已无人问津的《英国史》。

这种情况的另一个反讽，是如下的事实：**经验主义**这个术语，作为一种从事哲学的风格类型的描述，和洛克、贝克莱、休谟相联系，直到他们死后都没有盛行起来。最初，它带有种种否定的言外之意，和古代世界医学的经验派相关。江湖医生（或经验主义者）把他们自己限定在观察与产生过效果的种种治疗方法内。他们怀疑各种普遍的、理论的解释。随着16世纪对塞克斯图·恩披里柯著作兴趣的复兴，这个术语同怀疑主义联系起来。希腊词 *empeiria* 意味着"经验"；形容词 *empeiros* 指"熟练的"。但到16世纪，"经验的"已经是和"科学的"相对照而言的；它退化为一个滥用的术语，成了江湖医生或庸医的代名词。

在这个术语比较狭窄的哲学意义上（作为一种在洛克以后从事哲学的类型），经验主义具有否定与肯定的两面。在否定的意义上，经验主义拒绝理性主义的如下观点：心智具有大量的观念与概念；这些观念与概念，一点也不是经验作用的结果。经验主义肯定的一面，就是这样的学说：所有知识，都依赖于通过感官传达给我们的经验。各种陈述（除逻辑的陈述外）只有依据经验才能被认识到是真实的。

216

经验主义的传统

在某种更为广泛的意义上,经验主义属于传统的一部分。这个传统,可以追溯到很多世纪之前。康德认为,亚里士多德是“最大的**经验主义者**”,而视洛克为亚里士多德的近代的追随者。[2] 他们的共同之处,在于企图“从经验”得出“所有的概念和原理”。然而,康德发现了他们的过错,因为他们试图越过受时空限制的经验,去证明上帝存在和灵魂不朽之类形而上学的观念。就伊壁鸠鲁(Epicurus)未曾企图在经验的限制之外来推论而言,康德发觉他是更为一贯的。

托马斯·阿奎那拒绝安瑟伦的理性的演绎方法,赞成亚里士多德强调以观察为基础的反思。在此意义上,阿奎那可以说具有某种经验主义的方法。然而,由于科学侧重于观察、实验和归纳推理,17、18世纪的经验主义更多地和英国科学的兴起关系密切。[3] 这种方法由弗朗西斯·培根(Francis Bacon,1561—1626年)开了先河。此人是随笔作家、演说家、律师和业余的哲学家一科学家。在他丰富多彩的人生阅历中,培根晋升到大法官的职位,结果却因受到腐败的指责而蒙羞。教皇亚历山大把他描绘为“最伶俐、最聪明、最卑鄙的人”。[4] 由于一次实验,培根患感冒后在隆冬中死去。他有一个想法,肉体可以通过保存在雪里而不至朽坏,正如那时候习惯把肉保存在盐里一样。他找来一只母鸡,在母鸡肚子里塞满雪。但是,这次实验导致他患上致命的感冒。

这个有趣的事件,表现出他的知识方法的特色,如同他在《新工具》(1620年)之类著作里所陈述的那样。《新工具》的标题让人回想起亚里士多德的《工具篇》。培根企图改进科学方法的种种现存概念。他论证说,归纳并不是一个简单枚举的问题。三段论的逻辑,不是完全根据经验发现的一种工具。毋宁说,它服务于一个目的:表明什么事物能够从已知的事物中归纳出来。培根强调需要通过寻找“诸种否定的例证”来检验普遍化的概括。他认为,各种科学的定律,是建立在观察的基础上。但是,在他主张需要通过考察各种可能的反例来检验结论这点上,他超越了亚里士多德。这样做的时候,他承

217

认，自然的法则永远不可能被最后证实，因为，只有对于一个有限的主题可能穷尽全部的方法的情形下，完全归纳法才是可能的。另一方面，培根意识到借助尝试证明各种结论为假来检验它们的重要性。其手段为，进行实验、显明结论是错误的。培根也讨论过他称为“心灵的幻象”的东西。这些“心灵的幻象”，就是人的大脑里持久稳定的各种信念和意见。它们阻碍了寻求知识的道路。

培根带给自然世界的研究以声望，并且开始了一个由国王查理二世继续资助伦敦皇家学会的过程，后者的目的是为了**增进自然知识**。[5] 皇家学会的早些年代，其中的许多重要人物，也是英国教会的出色的神职人员。里面重要的世俗科学家，有艾萨克·牛顿爵士和罗伯特·波义尔(Robert Boyle,1627—1692年)。牛顿从1703年直到1727年去世时，担任皇家学会的主席；人们对波义尔的纪念，在“化学之父，寇克伯爵之子”这个不朽的短语中保留下来。波义尔的著作《怀疑的化学家》(1661年)，通过批判依然盛行的希腊人的四元素观，把化学与炼金术区别开来。波义尔主张，物质实体的性质，必须基于实验的证据。他的观点概括在皇家学会的名言里：Nullius in Verba，它表达的是如下的观念：纯粹的权威必定是虚无。[6] 波义尔也是一位圣经学者、虔诚的信徒。在他的遗书里，他留下每年50英镑，交给伦敦的一间教会，设立反对不信者的系列讲座——波义尔讲座。

艾萨克·牛顿爵士(1642—1727年)[7] 是比约翰·洛克稍微年轻的同时代人和朋友。艾萨克·牛顿在格兰瑟姆文法学院受过教育。在那里，他跟随剑桥的柏拉图主义者亨利·摩尔，以及霍布斯物质论的势不两立的对手。他的大部分生涯，更多是作为剑桥大学基督学院的董事度过的。1661年，牛顿进入邻近的三一学院。1667年，他被选为三一学院的董事。在他当学生时的笔记中，牛顿提到“优秀的摩尔博士”。事实上，更重要之处在于，他是最早欣赏笛卡尔的英国人之一。他也像卡德沃斯一样，是皇家学会的一名早期会员。　218

剑桥的柏拉图主义者们，虽然相信世界的理性结构，但一般而言，他们在数学方面预备不足，缺乏为他们的自然神论形成某种科学论据的科学能力。这在艾萨克·巴罗(Isaac Barrow)那里却不同。艾萨克·巴罗是希腊文学者和剑桥大学的卢卡斯数学教授。他的学

生艾萨克·牛顿在三一学院。巴罗和剑桥的柏拉图主义者们关系非常密切,他使三一学院成为剑桥大学的数学中心。1669 年,巴罗辞去他的教授席位,以支持他的学生牛顿。作为一名被授与神职的教士,巴罗感觉受到呼召要把自己献给福音的事工。他继续成为了一位有名的传教士,并且最终成为三一学院的院长。同时,牛顿开始成为那个时代重要的科学家。1694 年,牛顿迁居伦敦,1699 年,他被任命为铸币局局长。1705 年,安妮王后授给他爵位。自 1672 年始,他一直是皇家学会的会员,直到 1727 年去世,他担任该学会的主席。

牛顿的众多科学成就,包括运动和引力定律的明确阐述(显然和莱布尼兹同时)、发现微积分,以及最早正确分析白色的光。牛顿的运动定律,有助于建立宇宙的机械观。这种宇宙的机械观,统治着直到现代的物理学。牛顿的《自然哲学数学原理》(1687 年),不但阐明了地球上物体的运动,而且还包括整个宇宙中物体的运动。牛顿的各种观点,为神学提出了重要的问题。上帝在什么地方适合这个数学的世界?牛顿本人相信,他的万有引力理论,支持信仰一位神。他在《数学原理》的序言中,将神描绘为"万有之中最完美的机械师"。牛顿相信,时间和空间都具有某种绝对固定的特征。[8] 因此,空间和时间中无论发生什么,都由空间和时间的种种特征所决定。但是,牛顿拒绝如下的思想:世界是上帝的身体,或者(照斯宾诺莎的样式)是一种思考上帝的方式。牛顿把无限的空间设想为上帝的感觉中枢。上帝在其中,感知他的各样创造物。[9]

219

牛顿的自然法则的观点,把他指向了神圣的立法者。他假设,无法按照定律来解释的不规则,是由于上帝的直接干预所致。牛顿关于上帝和世界的关系的观点,导致了他和莱布尼兹的冲突。后者抱怨说,牛顿的观点如同一只手表,它需要不断地上发条、清洁和修理。他感觉到,这样的观点,是对一位上帝很糟糕的思考。这位上帝,缺乏远见使其成为一种永恒的运动。莱布尼兹本人宁愿关心总是存留在世界中的"同样的力和活力",依照各种自然的法则与"美丽而前定的秩序"它们永恒地从一个部分传送到另一部分。对于牛顿的辩护者、安立甘宗的牧师萨缪尔·克拉克而言,这种观点带有物质论与宿命的味道。它看起来要排除上帝的眷顾和关注。这种眷顾和关

注——“他手中所做的工的真正荣耀”丝毫没有减少。[10]

艾莎克·牛顿爵士对各种神学问题兴趣浓厚。1733年，他死后，人们出版了他的《论但以理的预言和圣约翰的启示录》。他的其他神学著作直到现代才问世。[11]

牛顿不为公众所知的那些论文，显示出一颗在神学上具有相当多的学问的心灵。牛顿高度重视圣经，但对教会的一些信条要点提出了质疑。他相信：“宗教和哲学，需要各自独立地存在。我们不应当把上帝的启示引入哲学，也不应当把哲学的主张引入宗教。”“任何不能被理解的东西，”牛顿说，“绝不是信仰的对象。”[12]

牛顿的科学工作为哲学提出了重要的问题。什么样的哲学合乎18世纪的科学呢？笛卡尔的思想提供了一种动力，但牛顿在他那里发现了许多应当批评的东西。他把他自己的方法看成是经验主义的、归纳的。英国的经验主义哲学家们承担起了阐明牛顿科学的哲学含义的任务。共同的议程是由知识问题规定的。他们给出的各种答案，充满激烈的矛盾。这不仅在17、18世纪，而且在19世纪的思想家如穆勒(J. S. Mill)那里，以及20世纪经验主义传统的跟随者如伯特兰·罗素和逻辑实证主义者们那里，都是真实的。第一位承担这个任务的重要哲学家，是约翰·洛克。 220

洛　克

约翰·洛克(1623—1704年)[13]是一位乡村小地主和律师的儿子。他在清教徒主义处于鼎盛时期前往牛津大学。此时，牛津大学处在伟大的约翰·欧文(John Owen)这位副校长的领导之下。在其他方面，洛克研究过医学，并最终被授予医学博士。约翰·洛克也是一位半公众的人物。在斯图亚特王朝的最后几年，他谨慎地居住在荷兰，直到1688年光荣革命后才回国。留在荷兰期间，他喜欢和一群荷兰的阿明尼乌派神学家们在一起。他充分利用时间，完成了他的重要哲学著作《人类理解论》(1690年)，以及他的第一封《论宽容书简》(1689年)。围绕同一主题，洛克紧接着出版了更多的书简，和关于教育、公民政府的著作。《基督教的合理性》(1695年)是在他死

后出版的《圣保罗书信的释义与注释》(1705—1707年)、《论神迹》(1706年)之后才问世的。洛克晚年在伦敦担任商业事务委员,和埃塞克斯(Essex)的马沙姆(Masham)家族生活在一起。他是安立甘宗的成员。临终之时,马沙姆夫人(剑桥大学的柏拉图主义者拉尔弗·卡德沃斯的女儿)为他朗读诗篇。

洛克是他的时代才华横溢、最富有创造力的思想家。他的思想把新的科学、政治理论和基督教神学包括在一个创造性的综合体系中。这个综合体系重新考察了这些领域里思想的哲学基础。他对同时代问题的解答,寻求的是要再次确认基督教的思想;它们同时也是面对17世纪政治和科学的革命。

洛克的《政府论》(1690年),赋予1688年的革命以正当性。1688年的革命,废除了国王詹姆士二世,让奥兰治的威廉登上英国国王的宝座。霍布斯出版《利维坦》的时候,洛克19岁。他的《政府论》,不是把矛头对准霍布斯,而是霍布斯的同时代人,即罗伯特·菲尔麦爵士(Sir Robert Filmer)。菲尔麦分享了一些霍布斯关于政府的绝对论观点。[14]罗伯特爵士作为一名囚犯死于1653年英国内战期间。他一直是君权神授的热烈捍卫者。他的《先祖论,或国王之自然权》,成书于17世纪30年代,并一度以手稿形式在私下流传。1680年此书出版,继续保留着他的各种观点,并得到了洛克的回应。

221

罗伯特爵士主张,由人民来统治或者选择统治者,这是不自然的。他奚落以社会契约为基础的社会思想,婉言地质问:为签立一个普遍的契约召开的集会,如何能够进行有效的投票。怎样保证妇女、仆人、孩子、病人以及那些或者缺席或者不同意投票的人们的权利?罗伯特爵士选择的观点,声称代表圣经的教导。他论证说,每个个体一定要绝对服从一个国家建立的政治权威,因为,该权威享有上帝在创世时的律令和赋予亚当的种种权力。罗伯特爵士也相信,社会是分等级秩序的,男性优越于女性。财产和政治权力,根据《旧约》族长的律令来分配,并且绝对属于它们的继承人。

洛克的《政府论》,拒绝接受霍布斯和菲尔麦关于政府的绝对论观点,支持一种民主的观点。他求助于自然法和圣经的教义,为推翻斯图尔特王朝辩护。菲尔麦的证明,无非是为奴隶制辩护,他的推理

不过是一条"捆沙子的绳索"。洛克拒绝亚当具有世袭的王权以及人们想像出来的传给现代的统治者们的思想，把它作为"油腔滑调的胡说"。

洛克指出，纵然是亚当也没有绝对的权利。无论如何，没有现存的统治者（至少所有英国的国王），能够将他拥有的君权追溯到亚当。洛克提出他的社会契约理论以取代这种观点。为了保护自然法授予的各种权利和秩序，公民权利机构按照某种默许的社会契约建立起来。这种契约，不是在统治者和被统治者之间而是在所有的自由人之间签订的。它的目的，是要保护一切生命、自由和财产，因为他们全都属于自然法的支配之下。如果人们，比如君主企图获得绝对的权力，他们就将把他们自己置于和人民的战争状态。如果无法找到补救的方法，人民就可以诉诸暴动。这样一种革命的目标不是要回到自然状态，而是要建立一个新的正义的政府。

222

经过一定的时间，菲尔麦的《先祖论，或国王之自然权》，与洛克在他的《政府论》（上）中对它的回答，除了历史学家们之外不再有人阅读了。但是，洛克的《政府论》（下），阐明了他的政治理论，成为创造性的作品之一。它参与了历史的进程。在英国，它帮助建立了君主立宪制。从洛克的时代直到现在，君主立宪制一直是英国政体的基本原理。在美国和法国，洛克的《政府论》（下），在 18 世纪大革命背后的政治思想中发挥了重要的作用。在那些参加 1787 年制宪会议，以及参与制定美国宪法的许多人的心灵中，它的观念是发展的。

在洛克的学生时代，牛津大学教授的哲学类型是经院论的亚里士多德主义。对于洛克而言，这种哲学看起来被种种晦涩的术语和无用的问题弄得糊里糊涂，很少和真理的发现相关。阅读笛卡尔就如同呼吸到一口新鲜的空气。因着这些理性主义者们，洛克能够主张："在任何事情方面，理性必须是我们最后的判官和指导。"[15]洛克重视"明白而清晰的观念"[16]的重要性。和剑桥的柏拉图主义者们一样，洛克认为理性是"上帝的蜡烛"[17]。但是，虽然人类被赋予了理性，可洛克拒绝理性主义的如下思想：心灵从出生的时候开始，在它上面就印有某些原始的、自明的观念。[18]同样地，他驳斥加尔文和他的跟随者们在西塞罗那里发现的观念：人类有一种对神的感觉，这种

感觉刻在他们的心上。[19]相反，洛克把人的心灵描绘为一块白板，它从外面接受一切的印象。用他带有17世纪特征的修辞来说，洛克提出他的论题为：经验是所有知识的源泉。或者更准确地说，所有的观念都来源于感觉或者说来自于对感觉的反思。

> 正如我们所说的那样，我们可以假定人的心灵如白纸，没有一切印迹，没有任何观念，那么，心灵如何会有那些观念的呢？人的匆忙而无限的想像，既然能够在心灵上刻画出几乎是无尽的多样性来，人的心灵从哪里得到那么多的材料呢？心灵在理性和知识方面的一切材料，是从哪里来的呢？对此，我可以用一句话回答说，它们都是从"经验"中来。我们的全部知识，都是用经验建立起来的，并且最后都是来源于经验。我们观察到的东西，或者使用关于外界的可感物，或者是我们自己所感知、所反思的种种内在的心理活动，所以，我们的理解，才能得到思想的一切材料。这就是知识的两个来源；我们具有的或者我们自然要有的一切观念，都是来源于此。[20]

223

换言之，我们所认识的东西，或者是**观念**（心灵的印象，都是来源于感觉经验。这些感觉经验，包括"黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜，以及一切我们称为可感觉的那些属性的东西"[21]），或者是心灵本身对它们的**反省**。[22]洛克从此得出结论：人的心灵，"除了它自己的观念外，没有别的直接的对象，可以供它来沉思而且能够沉思"；[23]"知识就是人的心灵对两个观念的一致或者矛盾所产生的知觉"。[24]

在论证这一点的时候，洛克推进了有时被称为知识的表现理论的东西。心灵本身没有关于外部世界的直接的知识，因为心灵从来不可能离开感官而开始活动。感官把我们之外的世界呈现给心灵，而心灵会给出某种解释。在提出这种知识理论的时候，洛克为将来的世代设定了议程。后来的哲学家们对洛克使用的观念这个语词提出质疑。这个术语的使用，古老而悠久，可以追溯到柏拉图和古典哲学。但洛克的用法和柏拉图截然相反。柏拉图把观念或理式，看成是世界之中各种事物永恒的模式或原型；然而，对于洛克而言，观念

是由经验提供的感官材料。洛克的理论，指向如休谟、康德之类在怀疑主义方向上的批判者。对于洛克本人来说，这种知识理论，是某种较大的结构的一部分。这种结构，把日常的知识与科学知识以及关于上帝的知识联系在一起。

洛克区分了信仰与理性。他将理性定义为：

> 发现心灵从各观念所演绎出的种种命题或者真理的确实性或可能性。心灵凭借使用其自然的官能，即通过感觉或反省，获得这里所说的观念。另一方面，**信仰**则是对任何命题的同意。这里的命题，不是由理性演绎得来的，而是根据传教者的信用，以某种特殊的传达方法由上帝而来的。这种向人揭示真理的途径，我们叫做**启示**。[25]

就在阐述这段前面的一两页，洛克曾经深入区分了什么是合乎理性、高于理性以及违反理性的命题。

224

> 1. **合乎理性的**是这样一些命题，我们可以通过考察和追溯从**感觉**与**反省**得来的那些**观念**，来发现它们的真理，并且可以借自然的推理发现它们是真实的或可能的。
> 2. **高于理性的**是这样一些命题，我们不能凭借理性从那些原则中得出它们的真理性或可能性。
> 3. **违反理性的**是这样一些命题，它们和我们明白清晰的种种观念是相冲突、相矛盾的。因此，一位上帝存在是合乎理性的，不只一位上帝存在是违反理性的，死人复活是高于理性的。[26]

至于哪些命题应当纳入这三大粗略的分类，思想家们也许意见不一。我本人想进一步确定依据理性与合乎理性是什么意思。如果我们能够预先在逻辑上证明一个观念，它就是合理的。如果一个观念为经验所证明，它也可以称为是合理的。这可能是：它包含各种未曾被理解的含义，或者我们暂时还不能考察它。然而，如果观察和经验将保证这种结论，就可以说这个观念是合理的。正是在这种意义

上，洛克主张上帝的存在是合乎理性的。不过，正如洛克指出的那样，基督教信仰的许多方面都是高于理性的。洛克的方法，是基于他曾经通过理性建立起来的权威来接受这样的一些教义性事项。

> 理性是自然的**启示**：光的永恒之父、一切知识的泉源，凭借理性把人类的自然官能所能达到的部分真理传达给他们。启示乃是自然的**理性**。这里的理性，是上帝直接传来的系列新发现所扩大的。那些新发现，要由理性来保证其真理性，即理性借助证据和各种证明，表明它们是来自于上帝的。[27]

洛克在此所做的一切，是要把传统的护教学方法和他的经验主义的知识方法结合起来。传统的护教学方法强调：应验的预言和神迹，是基督教的真理主张的神圣证明。这种证明，在《论神迹》一书中概括为："哪里承认神迹，哪里就不能拒绝教义；接纳神迹的人会获得一种神圣证明的确信，他不会质疑其真实性。"[28]洛克采纳这种立场，是在采用某种基础主义的形式。这种形式论证到，对于信仰而言，不得不具有一种理性的基础。接受上帝的启示是理性的，因为，有合理的理由相信，启示（按照无法证实的诸命题来理解）来源于上帝。如果由于这些命题本身是**高于理性的**、我们无法证实它们，那么，我们至少能够证实它们在源头上的可信性。因此，对于洛克而言，能够把上帝施行的神迹等同于历史事件，这具有重要的意义。所以，他把神迹定义为："一种可感觉的活动。这种活动，由于超乎旁观者的理解力，按照他的观念是与现成的自然进程相对立，因而他把它当作是神圣的。"[29]

225

面对在牛顿的物理学世界里受过教育的心灵，洛克对相信神迹所提出的各种难题一清二楚。他关于神迹的定义包括某种推论的因素。实际上，观众并没有把上帝的行动直接看成是神迹的原因。所看见的东西是该神迹发生前后各种事件的一种状态。观众察觉到各样的结果，进而推出某种神圣的原因。洛克的立场，考虑到解释的各种错误和差异。洛克承认，一个人可以认为某个事件是神迹；同时，另一个人把这相同的事件看成普通的事情。他也明白反驳的证明，

即联系到通过注意其他宗教中的神迹，提出对和神迹相联系的基督教的真理主张的怀疑。

洛克对所有这一切的回应是指出，在某些宗教如伊斯兰教中，真理主张和神迹没有联系；同时，在各样多神论的宗教中，真理主张并不是一个迫在眉睫的问题。在耶稣的神迹例证中，并不是任何单个的神迹提供了结论性的证据。毋宁说，这种结论性的证据，是许多神迹累积的结果。此外，神迹不应当被当作是孤立的事件，即由于它们纯粹惊人的特征有意留下印象的事件。

因此，洛克通过做出三个深入的约定，进一步为神迹的定义给出限定。[30]第一，一个神迹贬低上帝的荣誉，或者“与自然宗教以及各种道德原则不一致”，由这种神迹所支持的传教活动，不能被认为是上帝的作为。第二，不能期待上帝施行神迹来证实微不足道的事情，或告诉人们通过使用他们自然的能力便能发现的事情。第三，真正的神迹，不是琐细的事件，而是要展示上帝主宰一切的权能的事件。这些事件和启示“与上帝的荣耀相关的超自然真理以及对人的某种强烈的关切”相联系。 226

考察洛克的立场表明：洛克承认背景的重要性。他重视神迹，不是因为它们的反常性，而是因为它们的超自然的特征。神迹的超自然的特征，和从其他各种渠道能够认识到的关于上帝的特征相一致。因此，作为上帝的一种行为，神迹必然是**符合逻辑的**。作为一种物理的行为，它也不得不是可能的——纵然是不可理解的。一个神迹可能与经验相对立，但我们有限的经验，只能在那种经验的背景中帮助决定概然性的程度。洛克关于暹罗国王与荷兰公使的故事证明了这种看法。[31]公使告诉国王，在他的国家，人能够行在水上。甚至一头象也能够如此。国王回答说：“我一向相信你曾经告诉我的一切怪事，因为我认为你是清醒正派的人；不过，现在我确信你是在撒谎了。”国王对他无法认同的东西没有经验，这些东西事实上就是：在欧洲的冬季，水能够冻结成冰。如果神迹的报告只能根据非神迹的正常经验来判断，人就会不得不说：它们太不可能，这个报告比起实际发生的正被讨论的事件来，更大的可能是错了。但是，如果神迹属于更广阔的背景，这种背景会使对它们的叙述被视为上帝权能与恩典

的显现，关于神迹的证明的动力学就意味深长地发生了变化。尽管它们依然是无法理解的，可是，它们在这个更广阔的背景里是符合逻辑的。

源于神迹的证明，又包括在《基督教的合理性，正如圣经所陈述的那样》这部著作中。在书里，洛克把耶稣施行的神迹，看成是对弥赛亚期待的实现（约翰福音 7:31）。[32]在此，涉及洛克为今天所谓的基督教世界观的辩护背景。洛克的著作，是基督徒信仰人类借着耶稣基督从堕落的处境中与上帝复和的一种神学基本原理。上帝作为"一位富于同情心的温柔的父"与人类交往。他赋予他们以"理性和伴随理性的某种律法。后者只不过是理性应当规定的东西"。不过，考虑到人类的脆弱，上帝"应许了一位拯救者，按照他的定时差遣拯救者降临；然后，向全人类宣告：人若信他是所应许的救主、接受他现在从死里复活、成为所有人的主和审判者，以及为他们的君王与主宰，就当得救。"[33]

227

对于洛克而言，基督信仰并不只是一个知识体系。它是生活中盼望、更新和意义的源泉。不过，它和某种连贯的信仰体系有关系。作为一个体系，基督信仰是合理的，任何人都能够把握它。基督教会不是一种"柏拉图的学园或者亚里士多德的吕克昂学校（Lycaeum）"。后者只接纳那些能够明白深奥论证的人。福音的真理，是"明白而可理解的"，能够为"大多数人"把握，包括未受过教育的劳动者和朴实的农夫。另外，对于洛克而言，神迹并不是信仰上帝的基础。它们在确定特殊启示的真理主张方面发挥着某种作用。

在最后一章，我们读到自然神论者如何攻击那些主张。我们不久将审视大卫·休谟怎样进行这种攻击。他们的攻击，其关键的问题，并不只是神迹的理论可能性。所有这些证明中根本的东西，是基督教的真理作为一个整体这个更深层次的问题。在这个问题上，洛克本人站在十字路口。洛克是理性宗教的倡导者。他为基督宗教的信仰体系的合理性，逐步阐明了某种经验主义的论据。基督宗教的信仰体系的合理性，是与那个时代的科学的、经验主义的态度相吻合的。同时，他保持和安立甘宗的联系。但是，他的一些读者，如乡村牧师约翰·爱德华兹（John Edwards）、武斯特·爱德华·斯蒂林弗

里特(Worcester Edward Stillingfleet)主教,在洛克的著作中观察到一种见解,怀疑它源于一神论的观念。洛克显然相信上帝,但他实际上相信一位什么样的上帝呢?不同的读者给出了不同的答案。一些人认为,他的方法支持信仰基督的神性与上帝的三位一体;而另一些人的结论是,他的观点缺乏这些信仰。在他去世后的那些年,洛克的著作同时为信徒和怀疑论者们提供了弹药。

贝 克 莱

基督教信仰的真理和实在的本性这些问题,从乔治·贝克莱(George Berkeley,1685—1753 年)[34]那里得到了各种崭新且具独创性的回答。贝克莱出生在爱尔兰,15 岁进入都柏林三一学院。1707 年,他已经成为该院的一名研究员,在那里他断断续续地讲授希腊语、希伯来语和神学。作为一位学者,贝克莱研究洛克和法国的哲学家、神学家尼古拉·马勒伯朗士。后者发展出他自己形式的笛卡尔哲学。这种哲学结果成为洛克、贝克莱和后来一代英国思想家们逐渐形成的各种哲学的竞争对手与促进因素。[35]

228

贝克莱的大多数哲学著作,都是在二十多岁时担任三一学院的研究员期间完成的。他的《视觉新论》(1709 年)是讨论我们如何感知对象。之后很快又有《人类知识原理》(1710 年)、《海拉斯和菲洛努斯的三篇对话》(1713 年)问世。后者有意成为《原理》的半通俗版,复苏了柏拉图哲学的古典对话形式。核心人物的名字,也令人想起古希腊的世界。菲洛努斯(正如它的希腊派生词所提示的那样),是"心灵的情人";海拉斯是物质论者。大约二十年后,自然神论者的争论达到了高潮,贝克莱以古典的模式发表了另一篇对话作为对怀疑主义的回答:《阿耳西弗朗,或渺小的哲学家》(1732 年)。

同时,贝克莱的一生有几个转折点。1724 年,他成为德里(Derry)学院的院长。尽管实际上他从未在那里就职,但他占据这个位置长达 10 年之久。18 世纪 20 年代,贝克莱全神贯注于在百慕大群岛建立布道学院的计划。他带着为学院图书馆准备的大量图书,乘船行驶到罗兰岛的新港。然而,他从未踏上百慕大群岛。他一度指望

的政府基金从未兑现。不过,他的确和美国哲学家萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)联系过。萨缪尔·约翰逊在耶鲁教书,并成为国王学院的第一任校长(后来改名为哥伦比亚大学)。在罗兰岛期间,贝克莱撰写了他的《阿耳西弗朗,或渺小的哲学家》。

建立布道学院的计划明显失败后,贝克莱把他收集的书籍赠送给耶鲁学院,航行穿过大西洋回国。1734年,他成为克罗因的主教。在那里,他将自己的精力奉献给教会的工作和缓解人民的经济困境。晚年,他提倡用焦油水的各种功效来医治从消化不良到天花的大量疾病,从而赢得了声誉。

229

贝克莱的哲学名声,依赖于他的经验主义的独特形式。这种经验主义,受到牛顿和洛克的启发(贝克莱非常崇敬他们),但同时又批评了他们。贝克莱在给出关于知识理论的主要著作的完整标题中,已经暗示了这种批评。他称之为《人类知识原理,在其中以怀疑论、无神论和不信宗教为背景探究各种科学的错误、困难的主要原因》。

贝克莱发现他的时代的科学思想的根本错误,关系到**物质**。牛顿的世界观把空间和时间描绘为各种物质对象的容器。对于贝克莱而言,牛顿的理由是不令人满意的。它似乎是在支持有形的物质独立存在的思想。贝克莱觉得,有形的物质独立存在的思想是"**怀疑主义**的主要支柱和支持;同样,一切**无神论**和不信宗教的渎神的企图,也一直是建立在同样的基础上"。[36]

此外,洛克关于知识的陈述,并没有矫正这种状况。根据洛克的感知表现理论,各种物质对象是间接通过观念而被感知的。心灵只是通过由感官形成的观念媒介以及对它们的反省而不是直接感知物质对象。这向贝克莱提出了一个难题。如果我们只知道我们的观念,我们从来不可能确认它们中的任何观念是否实际上类似于客体的物质属性,因为我们从来不可能把这些观念和它们相比较。[37]的确,根据这种观点,我们如何可能对怀疑主义做出回应?[38]无论如何,洛克的立场没有充分地讨论物质的本性。贝克莱认为需要一种更好的解释。洛克如同一位企图透过迷雾看事物的人。[39]他没有解释由我们的感官感知到的实在的本性。事实上,洛克没有恰当地处理常识。按照贝克莱的观点,常识告诉人们:离开感知观念和对象的心

灵，它们就不存在。[40]

如果贝克莱反对洛克的经验主义形式，那么，他就会更加反对理性主义的形而上学。在他的笔记本里，贝克莱为自己写过一句备忘录：“要永远驱逐形而上学，要永远唤醒人们回到常识。”[41]贝克莱的出发点，是他不断地对感知行为的分析。《海拉斯和菲洛努斯的三篇对话》的结语为：菲洛努斯指出，喷泉喷向空中又根据引力定律落下来。“正是如此，”他观察到，“这些初看会导致**怀疑主义**的同样的原理，追寻到一定的程度，就会把人们带回到常识。”[42]

230

菲洛努斯心灵中的常识观，并不是任何**新的观念**。他认为它只是一种努力，即“只是要把那真理统一并置于更清晰的光之下。那真理以前在平民和哲学家们之间分享过：前一种意见是，**他们直接感知的那些事物就是真实的事物**；后一种意见为，**直接被感知的那些事物，只是存在于心灵的观念**。将这两种主张放在一起，实际上就构成了我所提倡的东西的实质”。[43]

在早期的《人类知识原理》中，贝克莱以下述方式明确阐明了这个难题和他的回答。

> 我说：我写作用的桌子存在，就是说我看见它，感觉到它；如果我走出书房我还说它存在，意思是说如果我在书房，我就可以感知到桌子，或者某个其他的灵实际上的确感知到它……因为，至于所谓不思想的事物又与它们被感知的存在没有任何关系的绝对存在，这看来是完全不可思议的。它们的**存在**(*esse*)就是被**感知**(*percipi*)，它们既不可能在心灵之外有任何存在，也不可能存在于感知它们能够思维的东西之外。[44]

这种阐述把我们引到贝克莱的核心学说。这个学说，用拉丁文的公式概括为：*esse est aut percipi aut percipere*(存在，或者就是被感知，或者就是感知)。[45]贝克莱把这个学说作为他分析下面内容的结果：说某物存在是什么意思。

但是，如果存在就是以某种方式被感知(这就是说，被看见、被听见、被触摸、被嗅到或被思想)，当我们没有在附近感知事物时会发生

什么呢？它们不再存在吗？贝克莱已经预见到他以书房中的桌子为例将面临的问题。当他(或对于那个事物而言，另一个人)没有在附近看桌子时，它依然存在，因为它被某个灵看见。在终极的意义上，惟一能够同时感知宇宙来把握现有的宇宙的灵，就是上帝。《海拉斯和菲洛努斯的三篇对话》中，这个问题以下面的方式得到问与答：

231

> 海拉斯：不要太快了，菲洛努斯，你说没有心灵，你就无法感知可感事物应该如何存在的方式。你真的不能吗？
>
> 菲洛努斯：我的确如此。
>
> 海拉斯：假如你不存在了，你无法感知是可能的吗，即各种凭借感觉可以感知的事物依然存在吗？
>
> 菲洛努斯：我能；不过，它必须在另一颗心灵里。当我否认各种可感事物离开心灵而存在时，我并不是特别指我的心灵，而是所有的心灵。现在，显而易见，它们外在于我的心灵而存在，由于我凭着经验发现它们独立于我的心灵。因此，在我感知它们的时间的间隔期间：正如在我出生之前它们存在过，在假定我灭亡后它们将会存在，它们存在于某个其他的心灵中。至于所有其他有限的受造的灵，同样是真实的；必然的结论为：存在着某种**无所不在的永恒的心灵**。这个无所不在的永恒的心灵，认识并理解万物，以这样一种方式把它们展示给我们的视野。根据他自己已经规定的这样一些规则，我们称之为**自然的法则**。[46]

由于这种单纯大胆的巧妙行动，贝克莱重新定义了物质概念，证明了上帝的存在。如果贝克莱的物质概念是可以接受的，上帝的存在也就是必然的。此外，贝克莱的观点，使物质依赖于被上帝所感知，因此，他将解决物质是否永恒这个古老的难题。

贝克莱的证明，被罗纳德·诺克斯(Ronald Knox)在一组五行打油诗里用更现代的术语来表达。其内容为：一位学生对贝克莱依赖于感知者的物质观感到困惑。[47]

曾经有个年轻人开口说："上帝
必定认为太奇怪，
　　如果他发现这棵树
　　存在如故，
那时候却谁也没有在方庭里。"

答

232

尊敬的先生：
　　你的惊讶才奇怪：
咱随时总在方庭里。
　　这就是为何那棵树
　　会存在如故，
因为注视着它的是
　　你的忠实的
　　上帝。

从贝克莱的时代直到我们今天，贝克莱的学说一直被认为是对物质的一种否定。在他死后的10年间，这个问题成为一个值得纪念的事件的焦点，它涉及萨缪尔·约翰逊博士。一天在去教堂参加敬拜，共同花了一段时间祷告之后，詹姆士·博斯韦尔(James Boswell)发现自己在和约翰逊博士讨论贝克莱主教"机灵的诡辩，即证明物质的非存在，宇宙中的万物都只是观念的"。博斯韦尔回想道：

> 我怎么发觉，尽管我们对他的学说的确都不满意，但不可能反驳它。我永远不会忘记，约翰逊回答的敏捷，他用脚猛踢一块巨石，直到脚反弹回来，"**我就这样**反驳它"。[48]

实际上，约翰逊博士的行动，并不是对贝克莱的主张的驳斥，因为按照贝克莱的观点，博士的这种动作，可能被解释为博士以心灵来感知的一种行动。贝克莱已经预见到这一幕，他主张："除了人即有

意识的事物外，没有什么东西会完全存在；所有其他的事物与其说是存在，不如说是人存在的方式。”[49]约翰逊博士的反应，更多是他确信主教不可能正确的一种表现行为。

今天，一般认为，贝克莱是一位卓越的哲学家。他对他的时代的问题，给出过一些独创性的回答。在我们思考事物方面，他洞见到感知主体所发挥的作用，因而获得了人们的赞美。科学家和哲学家会继续争论物质的本性问题。伯特兰·罗素的物质定义为“满足物理学方程的东西”[50]，这在某些方面是对贝克莱立场的一种修正。关于贝克莱的持续不断的学术研究，是他的思想得到尊重的见证。不过，哲学家们会继续讨论潜藏在贝克莱学说中的各种隐秘的错误的可能性。假定以我有限的心灵能够感知各种对象，但我怎么知道它们就是你感知的同一客体？我们怎样知道它们就是上帝所感知的同一对象呢？贝克莱停下来了，没有达到马勒伯朗士所具有的观点：我们所感知的东西，就是上帝的观念。他宁愿认为上帝愿意人们应当具有这些观念，但它们并不是上帝对它们的永恒的知觉。[51]如果这样，难道我们不会以柏拉图的二分法的结论而告终吗？柏拉图的二分法，即各种纯粹观念的（上帝的）世界与各种有形的观念（我们的观念）的世界。

233

对于经验主义的批评家们如马斯科尔（E. L. Mascall）而言，由洛克发端、贝克莱发展的这条思想路线，会使我们的知觉对象变得空洞。[52]按照这种观点，我们用我们的感官感知到的东西，属于感觉材料。但是，在感觉材料背后是什么？我们谈论现实的时候，我们是在谈论比按照我们的感觉经验所提出的系列假设的解释更多的东西吗？这种知识的表现理论，看来会把我们置于通向惟我论的路上。惟我论的观点为：惟一可能的知识，是关于我们自己和我们的知觉的知识。此外我们便没有任何方法获得知识。因为，我们不可能站在我们自己和我们的感官所提供的材料之外。我们无法说明，任何事物或人，不依赖于我们的心灵而有任何存在。另一方面，这条思想路线的逻辑，看起来是多么无情，实际上似乎没有人会相信它。惟我论者企图使所有人相信他的立场的真理性，否定了他宣称他所相信的东西的真理性。贝克莱虽然以常识的名义提出了他的哲学，但他事

实上否定了常识在对象的存在与我们对它们的感知之间所做的区别。

贝克莱的观点将对象瓦解在感觉中。马斯科尔提出，如果不把感觉材料当作知觉的**直接的**对象而是**间接的**对象，贝克莱的哲学所造成的种种难题，原本就可以避免。通过这种间接的对象，理智将感知到独立于它自身的可以理解的实在。马斯科尔把他自己的方法与经验主义者们的方法进行比较，他写道：

> 现在，和这种假设相反，我想提出如下的观点：尽管现代大多数哲学家们一直忽视这种观点的存在，但它有一个非常著名的祖先。那就是：在知觉中非感觉的或者理智的因素，并不是简单地由推论组成，而是由理解组成。根据这种观点，没有感觉，就会没有（无论如何在正常情况下，因为我们此刻不关心神秘经验）知觉。但是，这种可感的个别事物（感觉对象或感觉材料，或如经院哲学家们所说的可感的种类），并非知觉的终点，也不是作为去把握的对象[*objectum quod*— object which]，用经院主义的另一个术语来说，而是借以把握的对象[*objectum quo*—object through which]。通过它们，理智在一种直接而又依赖于中间媒介的活动中，把握精神以外的可以理解的实在。这实在，就是**真实的事物**。[53]

234

这里，马斯科尔所提倡的，属于一种托马斯主义的经验主义形式。这种形式，将会导致寻求公正对待普通的经验、现代科学与宗教的批判实在论（critical realism）。这种哲学能避免大卫·休谟提出的怀疑主义的经验主义的种种困难。

235

第十四章　休谟怀疑主义的经验主义

在所有的英国哲学家中，对大卫·休谟(David Hume，1711—1776年)[1] 的讨论是最多的。的确，没有任何英国哲学家能一直引起这么大的争议。他是一个真正的伟人，还是用泰勒(A. F. Taylor)的话说，仅仅是个“非常聪明的人”[2]，这仍是一个持续在争论的问题。人们对这个问题给出的答案，取决于他们自己的哲学立场。无论生前死后，休谟都不断提供种种疑难问题。论到休谟标准的观点认为，他把经验主义推到它的逻辑极限，且揭示了它内在的种种怀疑论的后果。不过，一位最新的注释家拒绝这种看法，其依据为：休谟看来“在根本上，几乎没有对这种观点的基础加以考虑过”[3]。诚然，休谟坚持一种经验主义，但他对大陆的怀疑主义有着直接的知识。在某些方面，休谟是一位18世纪的伊壁鸠鲁主义者[4]，他对人的知识明显是经验主义的、怀疑主义的，但决心要享受生活。他的著作给人这样一种印象，他竭力把自己表现为一位合乎理性的人。不过，它们留下的是任意专断的感觉。为了攻击宗教和对手的各种哲学，休谟打开怀疑主义的潘多拉的盒子，发现他不可能关上它。最后，他不得不求助于“自然”，把对怀疑主义必须要做的事，装成自愿做的。

对于我们处在20世纪的人而言，历史上最有才干的哲学家之一，竟然两次都未获得教授职务，这也许是令人惊奇的。但是，这一点必须放在时代背景中来看。休谟也许原本就是一位迷人的宴会客人，一位辩论晚会欢乐的同伴。在指定才干较小的人担任爱丁堡和格拉斯哥的哲学教席时，当局非常清楚他们在做什么。他们不想任
236
命一位怀疑论者和一位无信仰的人，即他对基督教依然作为官方宗教在大学里传授的立场采取不认同的态度。还有其他一些人并不欣赏休谟。一位同时代的人发觉：“他的肥胖，使他更适合传达吃海龟的市议员而不是一位有教养的哲学家的理念。”[5] 不过，这同一位作者，继续为休谟的非哲学的外表申辩，用下面的思想来安慰自己：“各

种古老的神谕，常常是由一根手杖或一块石头来传递的。”在休谟临死前仓促编辑而成的《我的一生》的简短叙述中，他把自己描绘为：“我这个人性格温和，节制，开朗而善于交际，愉快而幽默，充满爱意而几乎不怀恨，在一切情感上都非常有节制。甚至我主要的情感，我对著作的名声的爱慕，都没有使我的诙谐变得乖戾，尽管我常常失望。”[6]

休谟因为他的哲学著作，的确名气很大，但在生前不是这样。至少可以说，他的早期生涯是多变的。他 20 岁进入爱丁堡大学，大约两三年后没有取得任何学位而离开。他企图研究法律，但不久便放弃了这种打算。他尝试涉猎生意领域，可几个月后就罢手不做了。接着，他去了法国，最后在安茹的弗勒歇一个小镇定居下来。早在一个世纪前，笛卡尔接受教育的地方，就在弗勒歇的耶稣会学校。弗勒歇依然是笛卡尔主义的中心。耶稣会神父们的哲学与神学，以及休谟在弗勒歇享受到学校丰富的图书和闲暇，这些为休谟写作《人性论》[7] 提供了动力和机会。1739 年，他回到英国，匿名出版了此书。

正是在弗勒歇，休谟第一次提出了他反对神迹的证明。据说，这是他在学校里和一位博学的耶稣会士关于神迹的对话中，偶然想到的。这位耶稣会士回答说：休谟的各种反对理由，同样可以用于证明福音书的神迹。对此，休谟毫不含糊地承认确实如此。[8] 休谟的证明，并不是像许多人以为的那样具有原创性。[9] 其主要的观点，已经出现在自然神论的争论过程中。休谟原本想把他对神迹的证明，纳入《人性论》中。然而，他被劝阻不要这样做，其理由如下：这个证明的争议性，将损害他的名声。他最后把它插入《人类理智的哲学试论》(1748 年)中。1758 年，此书以《人类理智研究》为题出版。[10]

237

同时，休谟的《人性论》，最后成为了一部经典的哲学著作，可最初它的作者却很失望。休谟在晚年生活中说：“我的《人性论》在古往今来文字作品中是最不幸的。它从印刷机生下来就是一个死胎。甚至连由狂热分子激起一点牢骚的荣幸都没有获得。”[11] 有一段时间，休谟曾做过狂人安娜代尔侯爵长子的家庭教师，以赚取生活费。随后一段时间，他担任圣·克莱尔(St. Clair)将军的秘书，军事远征到布列塔尼(Brittany)，又在都灵(Turin)的外交使团任职。这段时期，

休谟穿着军官制服，很少注重他的外表。休谟把《人性论》的失败归咎于其迂腐的形式，因此决心彻底修改论证，发表它，这就是现在著名的《人类理智研究》。这次，他把论神迹的内容纳入其中。但是，休谟的第二部重要著作的遭遇，比第一部好不了多少。对神迹的讨论原本是为了引人注目，但却因科尼尔斯·米德尔顿（Conyers Middletons）的著作而失色。休谟说："当我从意大利回来，我羞愧地发现：由于米德尔顿博士的**自由研究**，全英国都处在一种**激动状态**；而我的**成就**完全遭到忽略和轻视。"[12] 休谟的《道德原则研究》（1751年），预见到了功利主义和现代主观的、情感的伦理观，但几乎同样不成功。

休谟从未占据任何学术上的位置。他任爱丁堡大学法学院图书馆馆长，这给予他时间和资料写作多卷本的《英国史》（1752—1757年）。按照伯特兰·罗素的说法，《英国史》热衷于证明托利党人胜过辉格党人、苏格兰人优于英格兰人。[13] 正是这部著作，为休谟确定了作家的名声，也帮助他取得经济上的独立。休谟曾想将余生献身于哲学，只是没有太当真。相反，他回到了外交界，担任英国驻巴黎大使的秘书，甚至一段时间担任英国的代办。在巴黎，休谟成为文化界的知名人士。返回伦敦的时候，他邀请让·雅克·卢梭一同前往。后者是一位性情多变的朋友，放出传言说休谟企图谋害他的性命。休谟最后担任的公众职务，是北部（Northern Department）国务副大臣。使休谟生前享有盛名的，是作为历史学家，而不是作为哲学著作家。晚年，休谟仅仅发表了一部篇幅很小的哲学著作，其中部分内容还是关于历史的，取名为《自然宗教史》（1757年）。[14] 稍微早些时候（可能是1752年之前），休谟写过《自然宗教对话录》。[15] 不过，休谟并没有出版，他继续修订，直到临死前。1779年，休谟死后他的侄儿将其付梓。

238

知　识

直到《人类理智研究》结尾的时候，休谟评论了哲学中能够得到的可供选择的一些观点。他发觉："一位斯多葛主义者或伊壁鸠鲁主

义者表现出的原则，不仅是持久的，而且对行为举止也会产生影响。但是，一位皮浪主义者不会期待他的哲学对他的心灵有任何持续的作用，或者说，如果有，它的影响也不会对社会有益。”[16]皮浪主义者的论点也许在瞬间内给人印象深刻，但它们对所有思想与行动最终都是毁灭性的。休谟本人更喜欢他所谓“**温和的**怀疑主义”。事实上，这是在皮浪主义的毁灭性的逻辑与需要同自然和日常生活妥协之间的一种折衷。

> 另一种**温和的**怀疑主义，也许对人类是有益的，而且可能是皮浪主义者的怀疑和顾虑的自然产物，那就是对我们追问那些最适合人类理智的狭隘能力之类主题的限定。人的**想像**自然是崇高的。为了回避习惯使它太熟悉的种种对象，它陶醉于任何遥远异常的东西，自由驰骋于时空最远的地方。正确的**判断**将遵从相反的方法，回避一切玄远的追问。它把自己限定在日常生活，限定在被归入日常的实践活动与经验之类的主题；它把那些更崇高的话题，留给诗人和演说家们去润色，或留给祭司与政治家们去表现。把我们带回如此有益的决定吧！对于一度彻底确信的皮浪主义的怀疑力量，以及不可能的力量，没有什么是更有用的；除了自然本能的强大权能外，一切东西都会使我们从中得自由。[17]

239

在休谟的哲学著作中，如果有什么单个统一的主题，这个主题就是。对于休谟而言，哲学的决定，“只不过是对日常生活条理化的、正确的反思”。因此，哲学家“从来不会受到诱惑去超越日常生活，只要他们考虑到他们使用的那些能力的不完美、他们的狭隘的领域以及他们的种种错误的活动”。[18]如果在休谟的思想中存在着矛盾，这并不重要。事实上，休谟能够很好地利用它们。矛盾的存在，也许原本会给予其他思想家停下来寻思他们的方法是否正确的机会。然而，休谟在他自己的哲学中遇到了这个难题，其行为表现为，他的思想提出的这些难题，好像仅仅有益于展示人类心灵的各种限定以及沉溺于形而上学的普遍愚昧。

实际上，休谟的方法确实显明的东西，就是关于知识的表现理论

不足以解释我们如何认识我们周围的世界、我们自己和上帝。在休谟看来，人的知识是基于感觉材料的系列概念。因此，谈论实体，并不是要谈论某种现成的存在物，而只是谈论感觉材料的现象。

> 一个实体的观念以及模式的观念，只不过是各种单纯观念的集合，它们由想像统一起来，具有一个指定给它们的特定名称。借着这个名称，我们能够向我们自己或者他人回忆起那个集合。[19]

我们感知我们的感觉材料，但我们无法认识超过它们的东西，如果有的话。在著名的关于因果关系的讨论中，休谟把这一点向前推进了一步。休谟观察到，当我们注意到二加二等于四的时候，当我们看见直角三角形的两个锐角之和等于直角的时候，某种必然性就向我们显现出来。这种必然性"只存在于理智中，借着理智，我们考虑、比较这些观念"。同样，原因与结果的概念，"也完全属于心灵。心灵把所有过去的事件中的两个或更多的对象结合起来。""正是在这里，各种原因真正的力量与它们的关系和必然性并排的。"休谟继续说：

240

> 我认识到，在这部著作中，我迄今具有的，或今后有必要提出的一切悖论当中，目前这个是最一反常态的。全靠严密的证明和推理，我才能够希望它为人所承认，并战胜人们根深蒂固的种种偏见。在我们对这个学说心悦诚服之前，我们必须不断地重复下面的话：
>
> **首先**，任何两个对象或行为，无论它们联系多么紧密，仅凭单纯地看见它们，绝不会给予我们力量或两者之间关联的观念；**其次**，这种观念是由于两者反复结合而产生的；**再次**，这种反复，在对象中既没有发现任何东西，也没有引起任何东西，却是通过它产生的习惯性的转变只对心灵产生某种影响；**最后**，因此，这种习惯性的转变和那种力量与必然性就是同一个东西；这样的力量与必然性是知觉的而非对象的性质。灵魂内在地感觉到它们，但在外界从物体那里却感知不到它们。[20]

休谟关于原因与结果的讨论，一直被当作是对因果关系的全部观念的否定。休谟的立论为：我们能够观察到的一切，是各种对象和结果。仅仅察看一个对象，我们是无法发现原因的。说到一个事物引起另一个事物，这包含着某种推论。心灵依据对事件不变的或相似的关联的观察，做出这种推论。如果休谟真正要否定因果关系的概念，把它仅仅归为心灵的习惯，他的确是在破坏科学的基础。另一方面，有理由认为，休谟把他的工作看成是牛顿物理学所使用的实验方法在哲学上的对等物，他相信他是在为实在的现代理解提供某种哲学基础。[21] 他所要完成的工作，不是对因果关系的否定（在讨论宇宙论证明和神迹的时候，休谟本人自由地求助于因果关系），而是一种对我们如何思考因果关系的说明。正是这种说明，阻止了因全神贯注于感官所能感知的东西而得出关于实在本性的各种形而上学的结论。事实上，休谟是在无意中注意到感知的表现理论的非充足性。感知的表现理论，是对我们如何领会与理解事物的一种说明。休谟选择保留这个理论，悲叹人的知识的种种局限。一种可选择的行动路线，原本可能是替换这种理论，强制摆脱它所面临的僵局。

241

对于休谟而言，灵魂或自我，同样是难以琢磨的。在《人性论》中，休谟做出了如下的陈述。这种陈述，实际上是对灵魂或自我的全部观念的**反证法**。

> 对我来说，当我最深地进入我称为**我自己的**时候，我总是无意中发现热或冷、明或暗、爱或恨、苦或乐等特别的知觉。无论何时，没有知觉，我就从来不可能把握**我自己**，并且，从来不可能观察到除了知觉以外的任何东西。任何时候，比如因为酣睡，我的各种知觉离开了；我会长久意识不到**我自己**，也许真的可以说它不存在。死亡将拿走我的全部知觉，我的身体分解后，我既不能思想，也不能感觉，不能看见，不能爱，不能恨，我应当完全消失得无影无踪；对进一步让我成为一个完全的非存在实体所必不可少的东西，我也毫无设想。若有人基于认真而毫无偏见地反思，认为他对**他自己**有某种不同的概念，我必须承认：我无法再同他论理。我能够同意他的一切，就是他也许和我一样正确；

> 我们在这个特殊的观点上根本是不同的。也许，他会感知到某种简单持续的东西；他将称其为他自己；可是，我的确没有这样的原则在我里面。[22]

这项证明，与休谟对实体和因果关系的讨论是平行的。凡是被感知的东西，是系列的感觉印象。由于自我不是一种如同苦、乐的感情或感受之类的感觉材料，休谟在修辞学上对其存在表示怀疑。但是，正是休谟方法的可行性受到了质疑。这个错误的前提隐含的主张为：考虑到惟一能够被直接认识的那些事物就是感觉材料这个事实，惟有感觉材料和引发它们的物理对象才是真实的，尽管甚至物理对象都是可疑的。另一方面，休谟多次在上述引文中使用**我**这个词，以便发出一种警告：就这种理论而言，不是一切都好。事实上，它也许是在提醒我们对自我的一些逻辑特性要多加注意。它暗示，自我不是一个类似于其他各种对象的对象。其他各种对象，可以用认识物理对象的方式客观地加以认识。毋宁说它是在间接地表明：自我是一个**主体**，我们能够**主观地**认识自我。但这不是休谟选择研究的问题。它足以达到他怀疑基督教信仰的一个主要信条的目的。

242

神　迹

休谟对神迹的著名讨论，出现在《人类理智研究》中。[23] 对于一些读者而言，包括休谟著作的维多利亚出版社的著名编辑，休谟为什么把对神迹的研究放入表面上热衷于人类理智的专著的语境中，这一直是一个谜。[24] 倘若我们不了解神迹在休谟时代的基督教护教学中的作用，这个问题就依然是一个谜。人们曾经认为，神迹是真理主张的可信证明。它们作为某些主张的真理性的超自然证明而发挥作用。在天主教会中，天主教徒诉诸正在发生的神迹作为天主教教义的真理的证明。新教徒圣经里的神迹作为圣经教义的神圣明证。如果休谟能够削弱神迹见证的可信性，他实际上是在削弱人们接受用其他方式无法证实的教义真理主张的基础。

他相信这种证明同样可以用来反对天主教徒和新教徒。休谟认

为，他的证明，是对盲从和迷信的人们的“荒谬的恳请”的一种抵御。“我奉承自己说，”他写道，“我已经发现了一种证明……如果是公正的，因着这位智慧和博学的人，那将是对所有种类的迷信欺骗的一种永恒的检视，因此，只要世界存在，它就是有用的。长久以来，我认为，在所有神圣与世俗的历史中，都将会找得到各种对神迹奇事的叙述。”[25]休谟相信：这种证明，可以同样很好地用于预言。预言也是神迹的一种形式，是“对所有启示的证明”[26]。休谟的证明，不是说神迹不可能（虽然有时他的行为举止表现出他似乎已经确立了这种观点），毋宁说，他的论文，是下面这种主张的一系列变种：“没有见证足以确定一个神迹，除非它是这样一种见证，即它的虚假，比它竭力要确定的事实更不可思议。”[27]

休谟的证明分为两大部分。第一部分，是关于自然的法则的一般证明（如果自然的法则在根本上证明了什么东西，它就是对神迹的不可能性的证明）。第二部分，由关于见证的本性和从中能够得出的结论的四个观察构成。两部分中，休谟的各种暗示尽管是显而易见的，但他都没有直接谈及福音书的神迹。他的证明更多是试图借助对所涉及问题的一般反省来削弱基督教的各种真理主张。 243

这个证明的第一部分，包括对神迹的一种定义。这个定义，是对神迹的可能性的有效否定。

> 神迹就是对自然法则的违背。由于一种牢固不可改变的经验已经确立了这些规律，从这个事实的性质本身得出的反驳神迹的证明，是和依据可能想像得到的经验的任何证明同样地完整的。[28]

休谟认识到，科学的规律建立在统计学的基础上。按照他的观点，统计学是反对神迹的。事实上，符合自然法则的生活经验与事件，是始终如一的，没有任何对神迹奇事的见证能够动摇他对连续的一致性的期待。在“印度王子”的推理中，休谟未能发现任何缺陷。“印度王子”拒绝相信冰，因为他所有过去的经验都表明：水不可能变成固体。[29]因为，在评价我们经验之外的事件的见证时，我们不得不

受制于:所报告的事件和我们"过去始终如一的经验中"的事件,具有何种"相似性"。

在休谟证明的第二部分,他转向了赞成神迹提出的那种见证,追问它实际上是什么东西。他给出了四个要点。第一,他描绘了那种他认为可信的见证人。[30]这种人,必须"神志绝对清晰、受过教育且有学问,不至于陷入错觉"。最重要的是,他们必须是完全无可置疑的,在他们发现是错误时敢于面对后果;再者,这些宣称为真的事实,其发生必须"以异常公开的方式、在世界非常著名的地区,以至于可以进行毫不回避的检测"。

第二,休谟注意到人类对流言蜚语和言过其实的喜欢。[31]他温和地诘问道:"相同的激情,以及其他更为强烈的情感,难道不是都倾向于人类的一般性,即以最大的热心和保证相信、报道所有宗教的奇迹吗?"

244

第三,休谟察觉到,"据观察",神迹"主要大量存在于愚昧与野蛮的国家;或者,如果一个文明的民族曾经承认它们中的任何内容,人们会看到这些内容原来是他们从愚昧野蛮的祖先们那里得来的。祖先们带着不可违抗的制约和权威传播神迹,结果总是被接受"。[32]

第四,休谟证明,各种对立性宗教的神迹是相互抵消的。[33]不同的宗教,诉诸神迹作为它们的真理主张的神圣证明,这损害了它们本身。因为,它们不可能全是真的。休谟总结说,这不仅削弱了各种真理主张,而且引起了对神迹故事本身的真实性的怀疑。

这便促使休谟着手一系列的反思,虽然他没有直接提到福音书中任何特殊的故事,但他反思的用心,旨在怀疑福音书中神迹的真实性。休谟首先提到塔西佗对一次归功于韦斯巴芗治病的叙述。他证明韦斯巴芗毫无不诚实,甚至傲慢到自称神明;盛赞塔西佗是一位"以坦率、诚实而闻名的著作家,而且也许是全部古人中最伟大、最敏锐的天才"[34]。从这里出发,休谟推进到更近的时代,注意到在巴黎的詹森主义者弗兰索瓦(François)的坟墓里施行的医治。[35]更有甚者,许多所谓的医治,"在各种无可置疑的诚实判断面前,被证明是就地发生的,得到了在一个有学识的时代声望卓著的见证人的证实,其地点为现在世界上最著名的剧场。"此外,这些詹森主义者的对

手——耶稣会士们，无法反驳上述传闻或者发觉其中的欺诈行为。换言之，这些正被讨论的报告，实际上满足了休谟特定的标准，显然摆脱了夹杂在其他神迹故事中令人怀疑的污点。但是，休谟回应这一切的时候，固执地拒绝相信这些叙述。休谟以模仿《希伯来书》的语言自问道：

> 面对这样一群见证人，我们所反对的不正是他们所讲述事件的绝对不可能性或奇迹性吗？在所有通情达理的人的眼中，单单这一点就完全可以被认为是一种充足的反驳。[36]

休谟如此质问并回答了神迹故事的可信性问题。实际上，他曾经说，多少的见证，纵然满足了他的标准，都不足以推翻他的信念：神迹是不可能的，因为自然法则不可违背。在这个主题上，休谟并不彻底。他的大量例证都是假设出来的，是被故意设计出来使人不信福音书中的复活叙述。他这样做，是通过提供一个表面上被更有力地证实了的猜想的类似物来完成的。

245

他假设说，所有的历史学家都一致同意：伊丽莎白一世女王死了，她的死是公开得到确认和证实的。然后，在埋葬一个月后，她又重新出现，登上英国王位的宝座，统治达三年之久。休谟甚至假定所有这一切都得到很好的证实，他会回答："人们的诈骗和愚蠢是很普遍的现象，我宁愿相信最不寻常的事件都是源于巧合，而不承认自然法则会遭到如此明显的违背。"[37]

接着休谟得出了如下的结论："我们最神圣的宗教基础是信仰，而不是理性。揭露它的一种可靠的方法，就是对它进行这样的检验，因为它绝对经不起这样的检验。"[38]如果说这个句子的前半部分似乎是对敬虔的一种认可，那么，后半句无疑是休谟强烈的反讽。休谟接着补充说，以上论点同样适用于预言。预言实际上是神迹的一种形式。这样，他便拆毁了支持基督教真理主张的传统护教学证明的另一支柱。休谟的临别之言，是更刻薄的攻击，它的目的在于最终摧毁护教学的真理主张，即基督教信仰能够诉诸历史得到合理的确立。

> 总之,我们可以得出结论说,**基督教**不仅首先伴随神迹,而且甚至在今天没有神迹,就不能为任何理性的人所相信。仅仅有理性,不足以让我们确信其真实性。无论是谁,只要为信仰所感动而赞成它,他都会在自己的心中意识到一种持续的**神迹**。这持续的神迹,将颠覆他的理智的一切原则,使他决心相信最违反习惯与经验的东西。[39]

如果休谟对神迹的讨论暂时因为科尼尔斯·米德尔顿的著作而失色,但它最终还是成为经典的攻击。尽管休谟的许多论点早已表达在斯宾诺莎和英国的自然神论者的著作中,但休谟的论文结果被看成是基础性的,最重要的是因为,休谟处理的是根本的问题和标准而不是特殊的现象。人们及时出版了回应休谟的各种著作。其中最有反击力的,是乔治·坎普尔(George Campbell)的《论神迹》(1762年)。它是在长老会会议上的一次布道内容的扩充版。坎普尔是他的一位苏格兰的同乡,托马斯·里德(Thomas Reid)和其他苏格兰常识哲学派成员的朋友。约翰·卫斯理非常关注坎普尔的著作,休谟本人承认坎普尔"的确是一位很聪明的人,虽然作为一位哲学家有点太狂热了"。[40]

假如我们从远一点的距离来看休谟的论文,询问他实际上成就了什么,显而易见的是,休谟并没有证明神迹不可能发生。他的目的是要表明,根据近代科学对世界的理解和共同的经验,神迹故事完全不可能出现,不值得理性的信任。因此,它们不能用来确立宗教的真理主张。休谟论证的力量在于它貌似有理。的确,神迹和大多数受过教育的西方人的经验是相对立的。关于文化较低的人所证实的在偏僻地方发生的神迹,以及人们喜欢流言蜚语和言过其实,休谟所做的论述,可以应用于许多的神迹故事。可是,从总体上说,休谟的论文存在严重的缺陷。A. E. 泰勒完全正确地指出:"显然,下面的推理有些问题:'因为智慧人的信仰与证据成正比',所以,在广泛的范围内,如果不是太严格限定的话,'智慧人'会直截了当地完全拒绝'考虑证据'。"[41]此外,考虑到休谟以前论及因果关系的主题时的保留观点,他为了拒绝神迹而求助于自然的法则,这里存在着某种不一致的

地方。论到休谟的前提,泰勒指出:"严格地说,不存在对任何自然法则的违背,而是存在着期待的习惯:作为一个事实,我们任何人都会发现自己无法破除它们。"[42]

严密考察休谟关于见证的本质所做的种种论述表明,他得出的观点,没有一个能够被扩充作历史研究的普遍标准。他坚持认为事件必须得到有教养的见证人的见证,因为他们如果被发现做假证,将损失惨重。他还坚决主张事件应当发生在"世界的一个著名地方"。这些观点将抹杀文艺复兴前位于某些城市文化中心之外的大量历史。历史学家们不会把他们的兴趣与研究,仅仅局限于和他们自己有着类似教育和观点的范围。休谟的论点,没有区分一个见证人的教育程度、社会立场,与这个见证人的真实性。两者并不是必然地联系在一起的。休谟对见证的本质的第二个论述也太不分青红皂白了。其假定为:神迹的见证人都属于爱言过其实、夸大真相的人。更加准确的历史学方法,应当竭力判断这些见证人是哪一种人。如果有证据表明这些见证人最初都是倾向于怀疑的,那么,他们对所说的事件的见证,给人印象将是更深的。

247

休谟的第三个要点,也是太不严密,不能普遍地加以应用的。神迹"主要大量存在于愚昧与野蛮的国家";接受神迹的文明人,一般都没有关于它们的直接经验。休谟这话,明显是尖刻之言。人们会习惯上将此用于休谟时代有教养的基督徒。他们虽然从未亲自经历过神迹,但基于基督教的传统,他们信任神迹。神迹可以是教会中发生的神迹的报告(如在天主教的传统中),也可以是福音书故事本身。福音书故事本身最初是由加利利的门徒们传播下来的。这些人接近于休谟的描绘。

休谟的第四个要点也是貌似合理性——依赖于大量隐藏的假设。它一开始就假定:不同的宗教把它们的真理主张建立在神迹的基础上。但实际上,许多宗教并非如此。在传统的基督教护教学中,像约翰·洛克以及其他人所做的那样,福音书的神迹,虽然被认为发生极大作用,但我们不清楚这是不是它们在《新约》里的功用。[43]此外,就休谟证明的作用而言,各种不同的宗教有神迹,因此它们不可能全是真实的,这样说是不充分的。为了得出休谟想要得到的结论,

人们将不得不提出类似的神迹以便支持相似而冲突的真理主张。例248如，基督教认为，耶稣复活是一条基本的真理。如果另一种宗教要提出它的弥赛亚在一次类似的死亡后同样也复活了的相反例证，休谟的论点就有实质内容了。这样，各种不同宗教的提倡者们，必须考察他们的复活信仰的真实性，从而衡量其相关的真理主张。但事实上，并没有出现过这样的冲突。关于各种冲突性的神迹最容易获得的证据和医治有关。医治在对立的宗教团体中得到证实。即便在这里，休谟的论点也不像表面上看起来的那样有说服力。因为，断言上帝的良善只限于那些承认他的人，或者医治只会通过基督徒的中介才发生，这不属于基督教的讯息。正如自然的医治可以发生在某种特定的宗教背景之外，超自然的医治会在不同的宗教背景下产生，这也是不难设想的。同样，它也许和各种特定的真理主张没有直接的关系，而毋宁说是上帝良善的某种普遍显现。[44]

休谟讨论的一个深层的方面，是如下的事实：他把他的注意力限定在口头的证据中，忽略了其他类型的证据，比如被改变的行为和态度。因此，他会忽视基督教关于耶稣复活证据的一个重要部分。这个证据，开始于耶稣死后门徒们被改变的态度。鉴于耶稣遭到定罪，若不是发生了什么事情，致使第一批基督徒不顾宗教与世俗的种种权柄，为宣扬耶稣的复活而冒着生命的危险，教会的出现是难以设想的。

休谟的讨论最值得质疑的部分，是他关于神迹的概念。神迹违背自然法则这种思想，初看起来是可以接受的。毕竟，在某种意义上，如果神迹和普通的事件没有不同，就没有理由区别两者。因为，一个事件称得上是神迹，必然有理由认为：它实际上已经发生了，并且和通常的事件不同。惟有违背了正常经验的规律性，它们才称得上是神迹。但是，术语**违背**暗示着某种容易使人误解的随意和武断的因素。在一个脚注中，休谟本人提出了第二个定义，他写道："一个249神迹也许可以精确地定义为：**因着上帝的一个特殊意愿，或某种不可见中介的介入，对某种自然法则的违背**。"[45]这第二个定义可能仍含有随意性。但事实上，它包含着一个重要的新的要素。这个新的要素对于这样一个事件的发生是必要的。**违背**(transgression)这个词

本身是模糊不清的。一方面，它可能指对各种自然原因的随意中断。另一方面，它也可能意味着，这里正在讨论的中介，因求助于某种其他（已知的或未知的）法则、力量、权能以达到某个特殊的目的，而没注意到某个特殊的法则。休谟在此给出的定义，不是对神迹观念的一种**反证法**，而是对各种条件的一种暗示，即如果一个神迹要发生，这些条件将是适用的！

也许，休谟讨论的真正重要性，在于他如何使人注意到我们权衡问题的重要性。如果我们预设我们日常的经验是正常的，如果我们反思我们对福音书神迹的知识来源最多限定于四部书卷这个事实，而且也许四部书卷本身还互为材料，那么，赞成休谟并且采取一种怀疑主义的态度是符合逻辑的。另一方面，存在着其他因素需要考虑，它们会改变这个证明的动力。如果我们有理由认为上帝是一位充满同情心的上帝，他不但关注自然的秩序而且关注历史，这种情况就会发生变化。正如理查德·斯温伯恩（Richard Swinburne）所说的那样，如果重视这样的因素：

> 要有合理的根据相信某些神迹的发生，我们只需要微弱的历史证据；正如要有合理的根据相信那些可能由自然法则导致的事件的发生，我们只需要微弱的历史的证据一样。我们接受自然法则以显明违反它们的不可能性，因为自然法则属于我们关于这个世界如何运行的全景的非常确定的部分。但是，如果因为这个理由它们是相关的，那么我们关于这个世界如何运行之全景的任何其他部分也是如此。从我们对世界的活动的研究中，如果我们得到的结论是：我们拥有上帝存在的证据，他在某些环境下很可能介入自然的秩序，那么，根据完整的世界观，在这些环境下神迹的发生具有某种高度在先的可能性，而不是某种高度在先的不可能性。[46]

250

严格地说，休谟并未排除神迹的可能性。他明确阐明了一系列的困难，他把这些困难放在任何为了使别人确信他的宗教信仰的真理而求助于神迹的人的道路上。简言之，休谟把伸展到宗教中的怀

疑主义，同样运用于其他思想体系中。休谟将这种怀疑主义，既用于各种特殊形式的宗教上，又用于各种对上帝的哲学证明上。到了《人类理智研究》的末尾，休谟把宇宙论和目的论的证明与某种科学的假设相比较，它们是有缺陷的，最重要的是因为(不像一种有根据的科学假设)它们不可能产生任何有用的结果。

一方面我们从自然的进程出发，推断出某个特殊的有智力的原因，这原因最初赋予宇宙秩序，而且现在依然维护着宇宙的秩序；另一方面，我们却信奉某种既不确定又无用处的原则。它是不确定的，因为这个主题完全超越人类经验的领域。它是无用的，因为，由于我们对这个原因的认识完全来自于自然的进程，根据正确推理原则，我们永远无法从这个原因回溯得到任何新的推论；或者，通过在共同的而且被经验到的自然进程上添加什么，我们永远无法确立关于举止行为的任何新原则。[47]

这段论述的几页之后，休谟对这个问题有着更简洁的阐述："仅凭一个原因的结果，是否可能认识原因，我对此疑虑重重。"[48]纵然我们假定有一颗神圣的创造性的心智，我们也不可能说得更多。

上帝的存在

在休谟晚年反思宗教的著作中，原因与结果的主题，继续扮演着某种角色。在这个主题上尽管有保留，休谟依然发现求诸这对概念来反驳宗教是有用的。休谟的《英国史》的大部分，都是关注宗教在道德与政治上的作用。休谟的《自然宗教史》中简短的研究，在广阔的背景下讨论了宗教的原因与结果的问题。在攻击人类最初的宗教是一种合理的道德的一神教这种观点的时候，休谟是在毁坏自然神论和许多基督徒归结于《创世记》的某种信念基础。休谟虽然和他的对手们一样只是一位人类学家，但这种工作呈现为宗教人类学的一种研究。他所做的，包含着一种革命性的假设。借助他对古典著作的知识，休谟证明说：多神论的男女神祇(他们只是把人类神化)，一

251

步步被认为具有不同的属性，直到他们最终合为一体。伴随这个过程，出现了盲信。上帝越是独一的，他的献身者（无论是伊斯兰教徒还是基督徒）就越是执迷。正如休谟在结尾时的评价所暗示的那样，宗教呈现出一个谜，而哲学却为此提供了一种逃离。

> 一些神学体系中包含了多少像一些道德一样纯粹的东西?!这些体系产生了多少像一些实践行为一样腐败的东西?
>
> 由信仰未来所展示的这些惬意的观点，是引人入胜的、令人快慰的。但是，当其恐怖出现的时候，这些观点立即烟消云散，而恐怖则更加顽固而且长久地占有着人的心灵。
>
> 这一切是一个谜，一个不可思议的东西，一个无法解释的奥秘。论到这个主题时，怀疑、不确定、悬置判断，看来好像是我们最精确地仔细研究的惟一结果。但是，人的理性是如此脆弱，观念的蔓延又如此不可抵挡，甚至这深思熟虑的怀疑都几乎得不到支持；我们常常夸大我们的观点，并将一种迷信和另一种迷信对立，使它们处于争吵中；在它们狂怒与争论期间，我们自己高高兴兴地逃到哲学平静的，尽管有些晦涩的领域。[49]

休谟的《自然宗教对话录》，是现代版的西塞罗对话录《神性论》。[50]这一点，不仅体现在该著作的形式中，而且也体现在它的主题上。和西塞罗一样，休谟公开声称关注的不是上帝的存在，而是“上帝存在的性质；他的种种属性，他的种种律令，他眷顾的计划”[51]。此外，休谟给书中的主人公起了古典的名字。斐洛，是新学园怀疑主义创立者，西塞罗和科达(Cotta)的老师，西塞罗著作中的怀疑主义者。克利安西斯，是芝诺的继承人，斯多葛学派的领袖，在西塞罗著作中他是巴尔布斯(Balbus)的老师和斯多葛主义的代表。在休谟的著作中，克利安西斯是精确哲学的代表，斐洛是“不够细致周密的怀疑主义”的代表，德米阿(Demea)属于“僵硬顽固的正统”[52]。 252

至于这三个主人公代表什么、谁（如果存在的话）代表休谟本人，一直存在着许多争论。这个难题，因着叙述者的如下结论而没有得到解决：“**斐洛**的种种原则，比**德米阿**具有更多的可能性；而**克利安西**

斯的那些原则,却更接近真理。”[53]因为,休谟优雅的文体和对戏剧性必要因素的利用,经常掩盖了他的意图。最后,判断谁在辩论中最佳就留给了明智的读者。在这些古典名字的伪装下,我们也许会发觉,德米阿是萨缪尔·克拉克(samuel Clarke)提倡的那种正统神学的代言人;克利安西斯,是巴特勒主教模式中一位有哲学头脑的信徒;斐洛,是以休谟本人为原型的合理的怀疑主义者。[54]

对于上帝存在的设计论证明,休谟的《自然宗教对话录》详细阐述了怀疑论的观点。休谟已经在他的《人类理智研究》中提出过这种证明。对话中所有的参与者,理所当然地认为上帝存在,但随着对话的深入,给人的印象是它没有说出比这更多的东西。而且,这样的最低限度的信仰,没有带给人的行为以实际的差别。它也未曾帮助人类获得关于他们命运的任何清晰观念。三位主人公中,德米阿被描绘为最无力的例证,对哲学的证明把握得最不精确。克利安西斯的状态良好。但是,由于让克利安西斯陷入前后矛盾中,且未让他的口来回答斐洛最有力的证明,休谟在此会给人留下的印象是:斐洛的怀疑主义,最终是无法回答的。[55]随着《自然宗教对话录》接近结论部分,克利安西斯被迫说,斐洛

> 从一开始就嘲讽我们俩自娱。必须承认,我们庸俗的神学的不当推理,给了他嘲弄我们十分正当的把柄。人的理性完全地无力,上帝本性的绝对不可理解性,巨大而普遍的痛苦,还有人类更大的恶;这些都是奇怪的话题,的确太天真地为正统的牧师和学者们所拥有。[56]

253

这种坦白,意味着从克利安西斯早期立场的一种倒退。克利安西斯早期,把这个世界和“一架巨大的机器”相比,而这架大机器“又细分为无数台小机器”。

> 所有这些不同的机器,甚至它们最微小的部件,都以某种精确性彼此协调。这种精确性,令所有曾经沉思它们的人狂喜羡慕。手段对目的奇妙的适应,贯穿于全部自然中,正好相似(尽

> 管它远远超出)于人类的发明——人的设计、思想、智慧和理智的产物。因此,由于结果都彼此相似,按照所有的类比原则,我们不得不推断:原因也相似,自然的**作者**也在某种程度上类似于人的心灵。人的心灵虽然拥有各种大得多的能力,但和他做成的这个作品的辉煌是成比例的。借着这种**后验的**证明,而且仅仅借着这种证明,我们确实能立即证明一位上帝的存在,以及他和人的心灵与理智的相似。[57]

在这两个陈述之间,休谟给出了大量的反对理由。这些反对理由预示着现代的种种争论。据说这个证明,最多是一个不完全的**类比**。[58]纵然如此,斐洛很快揭示出这个类比的各种局限。"大量人群共同参加建造一座房屋,一艘船只,一个城市或者建立一个国家:为什么不可能有几个神明一起设计和建造一个世界呢?"[59]然而,和有生命的东西如一个动物或植物相比,这个世界看起来不太像被设计完成的东西,不太像一台机器或一座房子。在出于自然的种种事物和"由理性与设计产生的"诸种事物之间,斐洛做出了区分:

> 一棵树赋予那由它而生的树以秩序和组织,但不知道这秩序;一只动物对于它的后代也是如此;一只在巢中的鸟也是如此。在世界上这类事例甚至比那些出于理性和设计的有序之物更为多见。称动物和植物里的所有这种秩序都最终源于设计,是在回避问题的实质;除了通过**先验的**证明外,这个伟大的观点也不可能得到确定。先验的证明包括:秩序从本性来看,不可分离地附着于思想;就其本身而言或者依据未知的最初原则,秩序从来不可能属于物质。[60]

254

世界通过"无数次的革命"才达到它的目前的形式。这些革命,"终于"产生了"一些形式,其各个部分和器官非常协调,以便在一个连续不断的物质链中维持这些形式"[61]。休谟的思想预见了进化论。设计论证明(斐洛宣称),包含着一种带有缺陷的**神人同性论**。

> 我们曾经看见的所有例证中，各种观念都是对现实对象的复制，是副本而不是原型，用学术语言来表达自我：你可以颠倒这个秩序，赋予思想以优先性。我们曾经看见的所有例证中，思想对物质不起作用，除非在物质与思想联系非常密切，以至于对它有着某种同等相互影响的地方。[62]

我们顺便注意到，在休谟看来，各种观念都是构想出来的，人的心灵却把它们置于经验之上。休谟并不否认：自然的各种作品和人造物之间存在各样的类似。他的论点就是：这些类似点太微弱、太轻微，以至于可以忽略不计。他继续主张："必然的存在"是一个没有意义的概念；他认为追溯"对象的某个永恒序列中"，求问"一个普遍的原因或第一创作者"[63]是荒唐可笑的。这个难题，由于恶的存在变得更加复杂。斐洛认为，伊壁鸠鲁关于上帝的各种古老问题，依然没有得到解答："他愿意阻止恶但没有能力阻止吗？那么，他就是无能的。他能够但不愿意吗？那么他就是恶意的。他既能够又愿意吗？那么，恶从何而生呢？"[64]

在《自然宗教对话录》中，休谟让斐洛说出了这句最后的话。他再次承认：自然神学，可以在宇宙的一个原因或者诸种原因的方向上指引我们，它们也许和人的理智具有某种微小的相似性。但他否认我们能够进一步催逼，否认这种结论会导致任何有用的真理。

> 如果全部自然神学，如同某些人似乎主张的那样，变成一个简单的，尽管有些模糊，至少是不明确的命题，**即宇宙有序的原因或者诸种原因，可能和人的理智具有某种微弱的相似**；如果这个命题不可能外延、变异，或者得到更为特别的说明；如果它不能够做出影响人的生活的任何推论，或者能够充当任何行为或耐性的源泉；如果这种相似正如它自身一样不完全，不会超出人的理智，不会因出现任何或然性而转换为心灵的其他品质；如果这就是实际的情况，那么，除了给予这个命题某种明确的、哲学上的同意，如同经常发生的情况那样，并相信它所赖以成立的诸种证据胜过了反对它的种种理由，那最好奇的、富于沉思的、敬

255

> 虔的人，能够做什么呢？[65]

这样的思想，可以被当作独断的信仰内容来接受。但是，“仅仅凭借哲学的帮助要建立一个完整的神学体系”，这是不可能的。的确，“在一个学者那里，成为一位哲学上的怀疑主义者，是成为有健全信仰的基督徒最初和最本质的步骤。”[66]这个总结性的建议，只能是按照反讽来理解。因为，既然（至少按照休谟个人的满意程度）废除了自然神学，且在别处拆毁了对启示的真理主张的传统辩护的支柱，他便确信神学能够安全地归入某种被理智遗忘的领域。

总而言之，休谟对宗教的不同论述，结合起来形成对宗教里的确定性与独断论的战略防御。它们并没有消除信仰的可能性，只是对信仰和委身的地位与逻辑提出一系列的问题。休谟对神迹的讨论，结果被认为是对它们貌似合理的划时代批判。他对目的论的讨论，突出了任何以观察世界为基础，企图令人信服地证明上帝存在的种种困难（尽管这种证明并未取消我们在讨论托马斯·阿奎那时注意到的那种方法[67]）。休谟关于自然宗教的讨论，针对18世纪高贵的野蛮人观念提出了严重的问题。一般说来，宗教并不是起源于对真、善、美的崇高追求。毋宁说，情况正好相反。

> **那些从事最恶和最危险的事业的人，通常是最迷信的人**；正如一位古代的历史学家所说的那样……对此，我们还可以进一步说，在犯罪之后，人将会产生种种悔恨与隐秘的恐惧。这些悔恨与隐秘的恐惧，使心灵不得安宁，而求助于宗教的各类仪式与典礼，作为对它的种种过犯的补偿。[68]

在休谟的一生以及他死后的那些年岁中，一直不乏回应他的人。在下一章，我们将考察休谟同时代人托马斯·里德重要的批评。托马斯·里德向休谟基本的认识方法挑战。在本书的第二卷，我们将注意到进一步的回击，以及通过在某种不容置疑的基础上建立一个包罗万象的世界观，从而为信仰确定根基的尝试。但是，正如我们在讨论托马斯·里德和本书结论性的章节中将要看见的那样，基础主 256

义会面临种种严重的困难。[69]此外，这些难题，并不只是属于宗教信仰的领域；它们也普遍地存在于各样的思想体系与世界观中。如果从对休谟的研究中能够学习到什么东西的话，那就是企图以某条所谓的经验证据为开端建立一种哲学，这是很难的。因为，我们称为证据的东西，很少是自明的事实，而是在一个信念网络中被诠释的东西。这个论点提出了什么是合理的方法和进路的问题。我们在这项研究的第二卷内容中评价哲学、神学里的现代思潮时，将再次讨论这个问题。

休谟的成就

休谟取得了什么成就？加斯金(J. C. A. Gaskin)认为，传统上扣在休谟头上的词汇，如“无神论者”、“不可知论者”、“唯物论者”，甚至“怀疑论者”，都是不准确的，因为，其中没有一种说法能够把握他的思想的复杂性与范围。[70]相反，加斯金宁愿称休谟为“不明显的自然神论者”。也许，称休谟为一位18世纪的伊壁鸠鲁主义者，将是恰如其分的。[71]这不仅是因为休谟以令人羡慕的术语提到伊壁鸠鲁。和伊壁鸠鲁一样，他(至少在假设上)承认一位神灵或者神衹的存在，但主张流行的各种概念是错误的。神衹并不会介入这个世界的事务，而死亡是人的存在的结束。就在休谟临死之前，和詹姆士·博斯韦尔——约翰逊博士的著名传记作家[72]的一次谈话中，他公开宣称：他“自从开始阅读洛克与克拉克以来，从来没有接受任何宗教信仰”。如果存在不朽之类的事情，它必然是“普遍的”。但是，永生的观念，是“最不合理的幻想”。休谟本人期待着“毁灭”。

257 在休谟生涯的早期，他以古代的伊壁鸠鲁主义者那样的方式，从悲观主义与怀疑主义中寻求庇护。

> 最为幸运地发生的事情是：由于理性不能驱逐掉这些阴云，或者通过缓解心灵的哲学爱好，或者通过某种副业，以及我的感官的活生生的印象，自然本身便足以达到那个目的，医治我这种哲学上的忧郁和谵妄。我的感官的活生生的印象，将消除所有

> 这些狂想。我赴宴，我玩十五子游戏，和我的朋友们快乐地谈话、嬉戏；经过三四个小时的娱乐，我将回到这些思辨的问题上。它们显得非常索然无味、紧张、可笑，在我心里无法找到再进入其中的心绪。[73]

休谟直到临死的日子，在根本上并没有放弃这种信条（*credo*）。这种信条允许宗教和哲学上的怀疑主义因着日常生活的各种活动与快乐而得到减缓。经过许多年，休谟的语调变得成熟了。《自然宗教对话录》虽然以温和的反讽语气代替了《人类理智研究》刻薄的修辞，但书中的信息却是一样的。通过把神学交给信仰和启示的领域，宣称种种道德为"体验与情感"的问题，休谟结束了他的《人类理智研究》。真正的知识，被限定在数学和实验科学内。

> 当我们浏览图书馆里的图书，被书中的这些原理说服时，我们必然会造成怎样的巨大混乱呢？例如，如果我们手里拿着任何一卷关于神学或学院的形而上学的著作，让我们询问：**它包含任何关于量或数的抽象的推理吗？**没有。**它包含任何关于事实问题与存在的实验推理吗？**没有。那么，把它付之一炬吧：因为它除了诡辩和幻想，便一无所说。[74]

在 20 世纪 30 年代，年轻的艾耶尔（A. J. Ayer）在这段声明中发现了对逻辑实证主义纲要的某种预示。[75]伯特兰·罗素对休谟的观点不太乐观。他发觉，"休谟的哲学无论真也好，假也好，都代表着 18 世纪合理精神的破产。"[76]最近，罗杰·斯克拉顿（Roger Scruton）指出：根本的问题在于休谟的方法。"休谟发现自己陷入他本人的经验领域里，甚至对该经验所属的自我没有自信。这个客体的丧失，接着似乎会导致主体的丧失。"[77]休谟本人嘲讽式地说道："对于原则，自然总是太强大。"[78]在休谟看来，这个结果是他以一种 18 世纪的伊壁鸠鲁主义的形式将经验主义与怀疑主义进行奇特混合的产物。对于其他人而言，这个结果促使他们对原则进行新的考察。

258

259

第十五章　苏格兰常识派与早期美国哲学

苏格兰常识派和早期美国哲学是两个分离而又相关的主题。两者大致都属于同一时期，即 18 世纪。两者都与英国经验主义提出的问题相关。早期的美国哲学，虽然涉及英国经验主义更多，但它所处的时间进程，却深受苏格兰常识哲学流派思想的影响。

托马斯·里德与苏格兰常识派

在哲学史上，托马斯·里德（Thomas Reid，1710—1796 年）是被忽视的人物之一。[1] 也许，他对如下的传统负有责任：这个传统，根据贝克莱削弱洛克，休谟削弱贝克莱来看待 18 世纪的哲学史。[2] 里德和他的继承者们，遭到康德轻蔑的拒绝，因为，康德感知到他们没有理解休谟以及他们对常识的天真信仰。[3] 实质上，康德的定论，注定了里德和苏格兰常识学派在欧洲大陆要被遗忘。只是在相对近的时候，哲学家们才最终把里德看成一位重要的思想家和一位哲学家。里德的方法类似于现代分析哲学的方法；他也许对 20 世纪的世界有什么话要说。

托马斯·里德是大卫·休谟的同时代人。他比休谟多活了将近二十年。两人都出生在苏格兰，都在一段时期担任图书馆馆长。但

260

不像休谟，里德如愿以偿地成为一位哲学教授。里德有 14 年的时间担任教区牧师。正是在这段时期，他因研究休谟的《人性论》而受到激励。1751 年，他在阿伯丁（Aberdeen）大学被选出来，接任哲学的教席，直到 1764 年。同年，他在格拉斯哥大学继承亚当·斯密任道德哲学教授，同时出版了他的第一部著作《根据常识的原理对人类心灵的研究》。里德的《论人的理智力量》把这个主题进一步细化（1785 年）。此书主要是批判经验主义的知识理论。里德最后一部重要的著作，是他的《论人的主动力量》（1788 年）。这里，他攻击的对象，是

哈奇森(Hutcheson)和休谟提倡的主观的伦理学方法。

在里德的生活早期,他一直是贝克莱忠实的跟随者,相信"我的知识的所有对象,都是我自己心中的观念"。[4] 不过,他越是阅读休谟的著作,越是思想这种观点的怀疑论结果,他最后就越是对其产生了质疑。终于,他抛弃了洛克、贝克莱和休谟的整个传统。他们的观念理论为这个传统奠定了基础,却没有证据的支持,事实上陷于混乱之中。此外,它没有发挥它被引入所要发挥的那种功用,因为它使知觉的真实性在原则上成为无法回答的问题。休谟的《人性论》曾把"一切都淹没在普遍的洪水里"。[5] 其根本的错误在于这个假设:

> 除了在感知事物的心灵里具有的东西,一切都不可感知;我们真正感知到的不是外在的事物,而只是它们的某些形象和图像。这些图像和图像印在心灵中,被称为**印象和观念**。[6]

如果这是真的,那么,人就不可能"推断其他任何事物的存在"。因此,里德把他的精力花在驳斥这种假设上。这种假设,"将颠覆所有的哲学、所有的宗教和德性以及所有的常识。"

里德证明,错误地把感知的手段当成被感知的事物,这是一个基本的混乱。况且,知觉是一种个人的活动。这种活动,假定存在某个个人的主体。如果我们把两段摘录放在一起,可以看出里德基本的论证方法和风格。第一段出自里德的《根据常识的原理对人类心灵的研究》。

在这段文字中,里德对日常语言加以分析,并追问两种陈述之间有什么差别:"我感觉痛苦"和"我看见一棵树"。他的回答是:它们在语法上看起来相似,两者都有一个主语、一个主动的动词和一个宾语。不过,两句陈述里,动词和它的宾语却发挥着不同的功能。在第一句里,动词和宾语的区别,不是现实的而是语法上的;而第二句里,它不但是语法的而且是现实的。依据里德对不同类型的感觉和知觉的分析,他得出结论:在知觉的诸种情况下,心灵和它的对象,不但是可以区别的,而且在本质上相异。简言之,这意味着贝克莱和休谟对知觉的分析是混乱的、令人误解的。　261

心灵最简单的活动不可以用逻辑来定义：我们所能够做的一切是要描述它们，以便引导那些对它们有意识的人去留意它们、反思它们；要描绘它们以便回答这种意图，常常是很困难的。

这个相同的表达模式被用来表示感觉和知觉；因此，我们容易将它们看作是具有相同本性的事物。这样，**我感觉痛苦；我看见一棵树**：前者表示一种感觉，后者表示一种知觉。对两种表达的语法分析是相同的：因为，两者都是由一个主动的动词和宾语构成。可是，假如我们注意到这些表达所指的事物，我们将发现：在第一句里，动作和宾语的区别，不是现实的而是语法上的；第二句里，区别不但是语法的而且是现实的。

我感觉痛苦的表达形式，似乎意味着：这种感觉是和被感觉到的痛苦相区别的某种东西；不过，事实上不存在任何区别。因为，**思想某种思想**，就是一种只不过能够表示思想的表达，所以，**感觉痛苦**，指的不过是为**痛苦所折磨**。我们对痛苦言说的内容，可以用于其他任何纯粹的感觉。要给出例证是困难的，关于我们的感觉，我们很少会赋予它们名称。在它们具有名称的地方，该名称就是和这种感觉相同的，并且与其他什么东西即和它相联系的东西是相同的。但是，当我们注意到感觉本身、把它和想像中与它相联系的其他东西分离开来的时候，它仿佛是除了在某个有意识的心灵里就不可能存在的东西，仿佛和这个心灵的动作没有区别。心灵，是感觉感觉自身的媒介。

262

知觉，按照我们在这里对它的理解，总有一个区别于动作的对象。借助这个动作，对象被感知；一个对象，无论是否被感知，它都可以存在。我会感知到一棵树在我的窗前生长；这里，存在着一个被感知的对象，以及对象借以被感知的心灵的动作；两者不但是可区别的，而且它们在本质上极为不同。[7]

第二段摘录出自里德的《论人的理智的力量》。里德又一次在这里考察知觉的例子，他的意思是经验主义者们对知觉行为的分析，包含各种不同的混乱行为。人们在共同的经验里，习惯上会区分这些

不同的行为。

> 知觉必须是某个存在者感知的行为。眼睛不是它所看见的东西；它只是我们用来看的器官。耳朵不是我们听见的东西，而是我们用来听的器官，其余的感受器官也是如此。
>
> 除非借助望远镜，一个人不可能看见木星的卫星。他会由此得出结论说：正是望远镜看见这些卫星吗？绝不是——这样的结论是荒唐的。说正是眼睛在看、正是耳朵在听，这样的结论同样荒唐。望远镜是一个人造视觉器官，但它看不见什么。眼睛是一个自然的视觉器官，我们借着眼睛来看；但这个自然器官所看见的内容，和人造的器官所看见的，是一样的少。
>
> 如果如此明显的道理还需要更多的解释，我们也许可以说：假如看的能力是在眼睛里，听的能力是在耳朵里，其他的器官也是如此，这种推理必然的结果将是思想的原理，我称为我自己，就不是一个而是多个。但是，这和每个人不可抗拒的确信正好相反。当我说、我看、我听、我感觉、我回忆的时候，这意味着，正是同一个自我展开着所有这些活动；正如说我回忆，另一个人想像，第三个人推理，会形成一个有理智的个体存在者将是荒唐的，说一件物体看见，另一件物体听见，第三个物体在感觉，会形成同一个有感知力的存在者，这将是同样荒谬的。[8]

在论证关于知觉的这个论点时，里德并未声称要提出某种新的哲学学说。他发现自己属于一长串哲学家中的一员，可以追溯到西塞罗以前，他们都抱有类似的观点。[9] 在广义上，他的方法是归纳的。[10]但这并不意味着所有的知识都是推论性的。事实上，存在着知识不是推论性的大量例证。我们日常的许多感知，就属于这一种。里德发觉："当我听见某种声音的时候，我会无需推理就立即得出结论：一辆四轮大马车就要过去。不存在这种结论借着逻辑原理得以推论出的前提。它是我们本性的结果，是连牲畜都有的。"[11] 感觉是感知的一种模式。感觉的功用，是要"提示"产生它的实在。感觉是事物所指的"记号"[12]。

263

人们不要以为这意味着：里德会天真地相信存在着一个和每种感觉对应的对象。事实上，他的著作显示出对什么构成谬误和伪难题的仔细分析。里德也不是一个为常识作为一种真理的预言辩护的人。里德的哲学是在怀疑主义的经验主义之外的一种选择。他相信怀疑主义的经验主义在根本上是有缺陷的。为取代经验主义者们关于知觉的代表性观点，里德提出了一种可以称为“间接的实在论”的观点。[13]这种观点在暗示出感觉后面的实在时，竭力给予感觉的功能以说明。

恰如里德所见的那样，大卫·休谟是一位“有创造力的作家”。他遵从洛克的原理，“建立了一个怀疑主义的体系。这个体系没有给相信一个事物而不是它的反面留下任何余地”[14]。休谟的立场，不仅对基督教信仰，而且对科学和普通的审慎都是毁灭性的。隐藏在休谟怀疑主义背后的东西，是表面上合理的与开明的主张：“除了能够用推理证明的东西，我们不接受任何事物”。里德马上反驳道：如果这是真的，“那么，我们的确必然是怀疑主义者，根本上不相信任何东西”[15]。然而，他冷静地发现：休谟本人，不会在他的日常生活中或哲学中把这个原理坚持到底。说实在的，任何怀疑主义者都做不到。里德再三指出：人们不可能只靠怀疑主义而生活。“关于感觉的信息，如果一个人伪装是怀疑主义者，可是他像其他人那样谨慎地避开伤害，那么，他就必然让我怀疑：他或者是在扮演伪君子，或者是在自欺。”[16]

264

里德的观点，远不只是在口头辩论比赛中明显的成功一击。它提出了如下的问题：是什么构成**正当的信仰**。正是这个问题[正如尼古拉·沃特斯多夫(Nicholas Wolterstorff)有力地证明的那样]，构成里德著作的核心关切。[17]由于合理性在于人的信仰**在理智上**被证明是正当的，里德对怀疑主义的回答表现在对合理性的本性的分析中。这里，沃特斯多夫称为**信仰意向**(belief dispositions)的东西是根本的。这个概念指的是，在我们的生活里，无论任何时候，我们每个人都有各种不同的相信某些事物的倾向、习性或者意向。[18]我们的信仰必须从这个或者那个意向的激起中得到解释。里德本人提到“常识的原理”与“自然哲学的第一原理”。所有正常的人在他们通常

的思想、生活中，都使用和假设了这样的原理，纵然他们不可能为其给出某种理由。[19]

里德把这些原理和艾萨克·牛顿爵士“这位最伟大的自然哲学家”的“普遍原理或者公理”相比较，把它们和数学的公理相对照。

> 但是，人们会发觉，自然哲学的第一原理，性质与数学公理相差甚远：它们没有相同类型的证据，它们也不像数学公理那样是必然的真理。它们是：相似的结果产生于相同或者相似的原因；除了那些真实的、足以阐明这些结果的东西，我们不承认其他的原因或者自然结果。这些便是原理，虽然它们没有数学公理具有的相同类型的证据，但它们具有这样的证据，即在通常的生活事情中，每个人共同的知性会欣然地同意它们，并发现借助它们来指导他的行动与观点是绝对必要的。[20]

里德相信，某些信仰意向，例如相信别人告诉我们的事情的倾向，完全是**造物主**即“自然的智慧的作者”[21]赐予的。适当的时候，当我们根据经验便知道信靠或不信靠谁，以及信靠或不信靠什么时，这种意向会变得比较明确。这里，归纳起到某种作用。的确，里德竭力主张，**归纳原理**本身就是获得信仰意向的一种自然意向。[22]

在里德有生之年出版的著作中，上帝问题不是作为一个主要的话题而出现的。不过，上帝的概念普遍存在于他的著作中，纵然路易斯·马歇尔-拉科斯特(Louise Marcil-Lacoste)的如下说法有些夸张：“他的著作的每一页几乎都提到上帝。”[23]里德的哲学很符合某种开明的基督教有神论。对于里德而言，“自然法则就是至高存在者借以主宰世界的原则。”[24]　265

人们可能会期待，里德对于意向的观点，原本会引导他赞同加尔文的观点：人类赋有某种“对神的感觉”。这种“对神的感觉”被经验激发时，将产生如下的信念：上帝创造了并维系着这个世界。但是，里德似乎没有引用任何有神论的命题作为常识的原理。[25]与休谟相反，里德重申了上帝存在的设计论证明。由于知识的进步，上帝存在的设计论证明，在他的时代甚至比以前的世代更加令人信服。[26]类似

的观点，表达在《自然神学讲座》[27]一书中。在此，里德阐发了一个主题，一个回响着洛克、剑桥的柏拉图主义者和开明的基督教的观念的主题。

启示会展示自然宗教的所有真理，这毫无疑问是真实的。但无论启示是否源于上帝，必须利用理性来判断启示，这同样是真实的。它们两者都是伟大之光，我们不应当为了使用一个而排除另一个。启示有益于在使用自然宗教方面光照我们，正如一个人在另一个人不可能发现的事情上可以启迪他，这样，很容易设想上帝能够光照人……我们得着启示，不是为了妨碍我们各种推理能力的发挥，而是要帮助和协助它们的施展。正是借着理性，我们必须判断启示是否实际上就是如此；正是借着理性，我们必须判断所启示的东西的意义；正是借着理性，我们必须提防对那启示的任何不敬虔、矛盾的或者荒唐的解释。[28]

这里，也许里德的立场存在某种悖论的东西。正如沃特斯多夫所说："在里德攻击怀疑主义者的时候，他否认我们对天生的各种抽象能力的需要。然而这种'检验'对于我们接受启示是必要的。"[29]也许，按照沃特斯多夫的建议，需要注意的解释是：里德"细心地检验和捍卫这种推理，即它将以直觉的方式把普通的成年人引向上帝，而不是要构成对某种信念的证明。这种信仰，具有可以立即达到的特征"[30]。然而，在里德本人认为适合发表的著作中，其核心关怀，不是自然神学而是知识，尤其是属于知识断言的信念的正当性。经验主义曾经削弱了这些断言；里德的哲学向经验主义挑战，并竭力提供一种更好的选择。

里德虽然是一位被按立的长老会的牧师，但他的日常工作，不是由对改革宗神学某种哲学表达的需要而是由经验主义提出的认识论问题所决定。里德的回答属于启蒙时代哲学家的回答。但是里德并不只是他那个时代的产儿。他也不是一个把常识当作万物的解毒剂的倡导者。尽管人们纪念里德是常识哲学流派的建立者，但常识并不像这个名称暗示的那样频繁地出现在他的著作里。在某些方面，

里德率先提出了20世纪后实证主义哲学所关心的各种问题与技巧方法。他的方法是分析日常语言的结构,以探索经验和人的自我的结构为目的。

里德和20世纪剑桥大学的哲学家穆尔(G. E. Moore)[31]之间的相似性一直引人注目。牛津大学的哲学家普赖斯(H. H. Price)承认:“关于知觉意识的本质与有效性”,他的立场“在本质上和里德反对休谟的观念相同”[32]。然而,普赖斯继续说:里德并没有做出足够的分析,因为他没有明确区分接受(acceptance)与确信(assurance)。

最近,当代美国的哲学家们吸收了里德的思想,发现它们切中了当前的问题。罗德里克·M·奇泽姆(Roderick M. Chisholm)是在里德那里而不是怀疑主义或经验主义中找到解决各种知识问题的更好方法。[33]阿尔文·普兰丁格(Alvin Plantinga)曾经赞扬里德的著作注意到信念或信念产生的机制诸如知觉、记忆、见证和理性的不同来源。普兰丁格注意到:“休谟以来的哲学史,是以自明性和内省为基础,零乱堆砌在各种企图使感性知觉的陈述正当化的残骸上。里德认为感官知觉的判断,无须根据内省和自明性之类其他的信念来源才获得正当性或证明我相信这是正确的,假定感官知觉无法按照这些来源来确认:接受感官知觉的判断为基础就没有认识论上的缺陷或不当。”[34]

267

尼古拉·沃特斯多夫在里德的著作里发现某些缺点,但这些远不足以和他的成就相比。[35]其中的缺点包括:里德没有明确区分被理解为信仰意向的第一原理和被理解为信仰的第一原理;他没有讨论对于正当信仰的标准;他没有讨论对上帝的意识如何适合他对知觉的理解;他关于知觉的一般立场(在知觉那里,理性的检验不是某种必然的前提)和他对启示的立场(在启示那里,理性的检验被认为是必然的)的不一致,以及他对信念的各种来源的狭隘的说明。这里,里德注意到可以称为信念的各种高贵来源的东西。马克思与弗洛伊德提出的经济的和心理的因素,并未进入里德的讨论视野。他也未讨论罪的本质与后果。在这点上,里德依然属于启蒙运动的产儿。

可是,里德的这些疏忽不会减损他的积极成就。里德的哲学,提出在西方古典基础主义之外的另一种激进选择。这种基础主义,努

力以某种确定性为基础，建立种种包罗万象的哲学体系。[36]特别是，里德提出了一种关于处境合理性的理论。沃特斯多夫声称，合理性总是处境性的。他认为："一般而言，我们无法通过追问某人在拥有某种信念时是否合理来探究该信念的合理性。我们必须追问：这种信念对于这位拥有它的特定的人是否合理，或者，它对于在这种处境中拥有它的这类人是否合理。"[37]除此之外，里德还胜过历史上的任何其他哲学家，他是在某种人性理论的背景下提出他的合理性理论。这种人性理论，探讨了作为人的心理学。最后，里德的非古典的基础主义理论对怀疑主义进行了深刻的反驳。而康德的知识观主张，离开实在向我们显现的方式，我们对实在不可能有任何认识。和康德的这种知识观相对照，里德承认在我们自己之外具有关于实在的真正知识，他的解释保留了世界。

268

如果说里德未曾努力阐发他的观点的含义来回应我们今天的问题，他却留下了一条富有成果的方法路线。里德的同时代人及后继者们采纳的正是这种方法，尽管或许少一些原创性和独特性。这些人中，有詹姆斯·奥斯瓦尔德(James Oswald)、詹姆斯·贝阿提(James Beattie)和杜格尔德·斯图尔特(Dugald Stewart)。常识派的革命性转折，发生在1785年[38]，原因是里德第一组论文的出版，即《论人的理智力量》以及《根据常识的原理对人类心灵的研究》第四次再版。它标志着，在辩论法上从求助于常识到承认它在学术上的科学研究地位的过渡。同年，杜格尔德·斯图尔特开始在爱丁堡大学的讲座中推广里德的方法。斯图尔特在他的《人类心灵哲学的诸要素》(三卷，1792—1827年)和《道德哲学纲要》(1793年)中，继续发表他的各种观点。到18世纪90年代，里德—斯图尔特在心理学、认识论和形而上学领域的分析方法，即使用日常经验作为它的出发点，在苏格兰知识界赢得了支配性的地位。19世纪，威廉·汉密尔顿(William Hamilton)爵士坚持的正是这种传统。汉密尔顿的《形而上学和逻辑学讲座》(1859—1860年)，吸收了里德的观点，但根据康德的学说修正了他的立场。同时，苏格兰常识哲学在法国和德国引起了不少的注意，尤其是在和启蒙运动激进的怀疑主义对立的温和派那里。在美国，里德和他的后继者们倡导的这种哲学，在哲学家、

神学家们同怀疑主义与自然神论的持续斗争中，为他们提供了一个武器库。[39]

早期美国思想

美国当代最伟大的宗教历史学家之一西德尼·E·阿尔斯特罗姆(Sydney E. Ahlstrom)曾经说，美国的神学史有三大特征。[40]第一是它的多样性。新英格兰公理会的思想，主要起源于英国。长老会的传统，在中部大西洋地区影响最深，高度依赖于苏格兰的思想，得到大陆改革宗经院主义哲学的补充。路德神学具有德国的特征。这些传统，尽管有时是互相联系的，但它们往往是独立的。美国宗教思想的第二个特征，是它的高度的派生性。这关涉到如下的事实：美国人主要是一个移民的民族，他们随身带来了他们的文化和知识传统。在他们自身缺乏悠久的知识传统的情况下，不可避免的是：那些与理智问题相关的东西，应当转向欧洲寻求灵感和帮助。阿尔斯特罗姆总结出的第三个特征，是其第二个特征的提炼。它存在于后面的观察中：19世纪的第一个25年，标志着神学影响思潮上的一个分水岭。此前，英国的影响是最重要的。1815年之后，德国的影响日渐强大，纵然它有时是通过英国和苏格兰的著作家为中介输入的。

269

美国早期的新教思想，打上了改革宗和清教徒世界观的烙印。即便是像安立甘宗和浸信会之类不接受多特宗教会议(1619年)和《威斯敏斯特信纲》(1647年)的教会，他们也享有共同的精神气质，十分关注救赎和得救。17世纪的神学关心的是这些主题，但它也感觉到为上帝的工作方式辩护，以及证明其合理性的需要。牛顿的《数学原理》(1687年)和洛克的《人类理智论》(1690年)的出版，成为新的动力，推进人们追求有序的简单性和证明的合理性。正如牛顿按照理性的定律来解释宇宙，传教士和宗教著作家们也开始走向基督教的一种开明形式。但至少最初，这并不意味着英国的自然神论者们竭力把基督教还原为某种自然的、理性的宗教的努力。这发生在18世纪下半叶自然神论开始影响美国的思想之后。更准确地说，它以使用法则和合理性的术语来表达基督教信条的努力出现。传统的

加尔文主义依然是主流的神学，但它在从欧洲传来的新的哲学思想的帮助下，得到了重新表述。

人们公认，最著名的两位早期美国哲学家，是科顿·马瑟(Cotton Mather)与萨缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)。科顿·马瑟(1663—1728年)是马萨诸塞州(Massachusetts)清教徒英克里斯·马瑟(Increase Mather)的长子。他12岁进入哈佛学院，15岁毕业。他的口吃使他感觉到不适合做传教的工作，于是他转学医学。然而，他战胜了口吃，在波士顿第二教会成为他父亲的助手。他在波士顿度过了他的一生。由于未能如愿接任他父亲作哈佛的校长，他全心致力于建立耶鲁学院。他希望该学院更真正地体现加尔文主义的信仰。1721年，他最终获得任耶鲁校长的机会，但由于他年事已高而没有接受。马瑟出版了超过450部著作，他的主要哲学著作为《基督教哲学家：由于宗教进步带来自然里的最佳发现文集》(1721年)。[41]他的目的是要展示："**哲学**不是**敌人**，而是对**宗教**的一种有力而奇妙的**刺激**。"[42]事实上，它是美国人撰写的第一部关于科学的包罗万象的著作。[43]马瑟使用**哲学**这个术语，带着"自然哲学"(即自然科学)陈旧的意义。同时，它是美国第一部对自然神学的全部阐释。[44]同样，它企图表明基督教信仰和现代科学对自然的理解是和谐的。

270

马瑟生活的时代，是人们普遍接受剽窃，甚至认为那象征着学问的时代。在这方面，《基督教哲学家》是那个时代的产物。马瑟本人虽然对伦敦的皇家学会做出了大量贡献，但他对科学状况的评价，主要来源于波义尔的讲座和先于他去世的牛顿式的物理学神学家们。自然中的万物，都有它的目的和功能，甚至昆虫和害虫都是如此。甚至，为了避免这些创造物越出各自作用的范围，天意设定了其他创造物来限定它们的范围。动物展示出某种"狡诈"，这种"狡诈"远远超出动物本身的能力。简言之，"上帝的理性像一条黄色的矿脉贯穿着**整座严酷自然的铅灰色矿山**。"[45]马瑟对自然界的评论，在说明处于复杂的和谐秩序中的人性的时候达到了顶点。凡是研究过人的眼睛的人，都不"可能把自己交给任何**思辨的无神论**"[46]。的确，研究自然会得出如下的结论：

> **无神论**现在永远被驱逐和嘘哄出这个世界，世界里万物的发生，同时是对它的一种**放逐**……一个必然优越于**物质**，甚至所有物质的**创造者**和**统治者**的**存在者**，随处都是显而易见的，以至于没有任何事情比要**否定在上的上帝**更**荒谬**的了。[47]

但是，马瑟并没有停留于这种一般性的结论。他所相信的上帝，不只是一位哲学家的上帝，用来为自然的复杂秩序提供某种合理的解释。对自然的反思本身就是出于信仰基督教的不可见的、三位一体的上帝的合理动机。[48]在展开这个主题的时候，马瑟开拓出一条道路。直到今天，美国正统新教福音派基督徒，都行在这条道路上。

另一位早期重要的美国哲学家，是萨缪尔·约翰逊(1696—1772年)——与英国的词典编纂者、作家萨缪尔·约翰逊同名，并属于同时代的人。美国人萨缪尔·约翰逊属于第一批阅读培根、洛克和牛顿的殖民地的居民之一。他放弃了他成长过程中所受的严格的加尔文主义，接受了安立甘宗的神职。当贝克莱来到罗得岛的时候，他成了乔治·贝克莱的朋友和跟随者。后来，他参与组建宾夕法尼亚大学和国王学院(后来改为哥伦比亚大学)，他担任第一任校长。约翰逊的著作包括他的《哲学百科全书》(1731年)和《哲学的要素》(1752年)。由于人类心灵中存在各种永恒真理，约翰逊以此证明上帝的存在。因为，这些真理并不依靠人的心灵或者现成的对象，它们必然是上帝的心灵的传达。当人类受到上帝的心灵的光照时，他们就认识这些真理。约翰逊认识到牛顿定律可应用于物理世界，但坚持认为人类的精神不受它们的限制。约翰逊和他以前的学生乔纳森·爱德华兹相反，他捍卫自由意志说，不接受加尔文的预定论。如果人类是不自由的，道德的法律、奖赏和惩罚都是无意义的。

乔纳森·爱德华兹

在借助欧洲的新哲学重新阐释传统的加尔文主义神学的过程中，主要的推动者是乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards，1703—1758年)。[49]对于许多人而言，爱德华兹依然是最伟大的美国哲学神

学家。在他自己的时代,他是一个超前的思想家。用佩里·米勒(Perry Miller)的话说,“当爱德华兹在新英格兰的神职人员中站起

来的时候,他仿佛是一位相对论的大师向那些未曾听见过爱因斯坦的一整群牛顿学说的信奉者说话,或者,就像是在19世纪假定人是理性的和有责任意识的哲学教授们中间,出现一个奇怪的青年人,干脆开始提起本我、自我和超我。”[50]这里,米勒所提及的,是爱德华兹如何吸收、消化约翰·洛克的思想,并使用它们来阐释他的加尔文主义神学。

爱德华兹出生在康涅狄格州的东温莎。还是一个孩子的时候,他撰写了关于蜘蛛的习惯、彩虹、颜色的论文(显示出对牛顿《光学》的熟悉),以及一篇证明灵魂的非物质性的论文。1716年,他进入耶鲁,他的指导教师萨缪尔·约翰逊引导他阅读洛克的《人类理解论》。晚年的时候,他回忆起14岁时“在学习这部书时得到的满足与快乐,其程度远胜过最贪婪的守财奴从某个新发现的矿藏中聚敛无数金银所体验到的东西”[51]。1720年毕业后的两年时间里,他继续在耶鲁学习神学,为从事牧师职务作准备。在这段时期里,他经历了深刻的宗教经验。后来在他的《个人叙述》(1739年)中,他讲述了他怎样接受对上帝的绝对主权和无所不在的新的意识,以及他本人完全信靠上帝的意识。这种经验及随之产生的世界观深刻地影响了爱德华兹的思想。

在纽约短期担任牧师职位后,爱德华兹回到耶鲁成为高级助教。1727年,他成为他祖父的助理牧师。他的祖父,是马萨诸塞州北安普敦的著名人物所罗门·斯托达德(Solomon Stoddard)。1729年,祖父死后由他接任。大约在20年里,爱德华兹的传道工作业绩非凡,在新英格兰大复兴中扮演着活跃的角色,同时继续致力于神学著述。他草草记下了大量的反思,作为“合理解释基督宗教主要学说的尝试”一文的初稿。他从未完成这部巨著。爱德华兹在波士顿的一次著名的布道会中,以“上帝在人的信靠中得着荣耀”为题,攻击阿明尼乌主义(1731年)。他针对阿明尼乌主义的布道,在这场复兴中是有益的。他在《关于令人惊奇的皈依的叙述》中,说明了这次布道(1736年)。18世纪40年代的大复兴,产生了种种不可抑制的激动

人心的事件。爱德华兹在《宗教情操真伪辩》(1746年)中,考察了宗教经验。 273

在一生的事奉中,爱德华兹始终被卷入论战之中。随着18世纪40年代接近尾声,反对者的声音达到了顶点。对这场复兴的批评,与教区关于爱德华兹薪水的争论结合在一起;严格纪律的态度,导致他被开除。1751年,爱德华兹被召来到斯多克布里奇(Stockbridge)。这个小镇,当时实际上处于文明的前沿。在这里,爱德华兹服侍一小群印第安人和白人。他在这里获得了时间和闲暇来撰写他的主要哲学著作论《论自由意志》(1754年),以及该书的系列续篇《论真美德的性质》、《论上帝创世的目的》。他也开始了《救赎工作的历史》一书的写作,但他的工作,因被召成为新泽西学院(现在的普林斯顿大学)的校长而中断。他也无法在这个新的岗位上继续他的工作,因为他在注射天花疫苗后去世。

爱德华兹的教育受到清教柏拉图主义的影响。清教柏拉图主义属于英国剑桥柏拉图主义的一个后来的分支。这样一种观点宣称精神世界是终极实在。但在爱德华兹那里,洛克的经验主义和牛顿的科学修正了这种观点。正如一位现代作家所阐明的那样,"他从洛克那里吸收的思想是:我们所有的观念,都起源于感觉;他从牛顿那里吸收的是:空间的概念是上帝的感觉中枢。"[52]爱德华兹思想中牛顿的、柏拉图主义的、观念论的一面,表现在他的笔记"论存在"中,他论证说:**存在**拥有永恒、无所不在、全知和无限的诸种特性。换言之,**存在**就是上帝本身。事实上,上帝等同于空间。宇宙源于上帝,正如光源于太阳一样。宇宙是神圣者对各种受造之心灵的某种启示。爱德华兹的一些观念,虽然好像带有贝克莱主教的影响,但爱德华兹似乎在没有阅读主教的著作时就获得了它们。[53]爱德华兹的笔记《神圣事物的形象和影子》,把自然描绘为上帝的象征。自然是上帝的心灵与意志的影子与形象的一幅全景画。对自然中上帝各种踪迹的沉思,是一种高尚而愉悦的活动。

如果所有这一切都暗示出某种类似于斯宾诺莎的理性主义的泛神论或万有在神论,那么,可以说爱德华兹对人的自由的理解,与泛神论理性主义者的理解也不无相似之处。[54]然而,爱德华兹为达到他 274

的目的所采取的路径，引着他穿过了不同的地形。他的目的，不是要按照意志本身提供对它的某种思辨的阐明，而是要击碎阿明尼乌派对加尔文主义的反对理由。在救赎中，上帝至高无上的恩典所要求的，正是这种目的，以免把救赎的任何部分归于人的努力。这样做的工具，是洛克的经验主义。对爱德华兹而言，洛克的经验主义，仿佛极适合用来捍卫加尔文主义。[55]恰如在洛克的知识观里主张的那样，心灵在本质上是被动的，从外界接受所有的观念。爱德华兹的意志观也是如此。人类受到外在于他们自身的种种原因的决定。最终，这些全要追溯到上帝那里。在能够决定他自己的种种意志的意义上，惟有上帝是自由的。

爱德华兹的巨著《论自由意志》的全称，是《对现代流行的各种关于自由意志的思想仔细而严谨的研究，自由意志被认为是对于道德作用、德行与邪恶、奖赏与惩罚、赞美与谴责而言的本质》。一开始，爱德华兹发觉，全部关于自由意志的争论，都因为种种误解和不充分的定义而被弄得含混不清。爱德华兹倾向于认为，意志是某种准形而上学的实体，居住在人类的某处，控制着他们的行动。他主张：

> 意志显然就是心灵用来选择任何东西的工具。意志的能力，就是心灵的能力、权能或原则，心灵借助它能够选择：意志的行为，和去选择的行为或者选择是相同的。[56]

爱德华兹在洛克的如下陈述中找到了支持："意志无非是指更喜欢或选择的某种权能或能力。"[57]换言之，意志就是人做出选择。自由或自由意志，就是"按照他所意愿的，或根据他的选择去做以及行动的能力与可能性"[58]。它包括不受约束和限制，这些约束和限制将阻止一个人根据他或她的意志行动。但对爱德华兹而言，这并不是说一个人行动没有任何动机。的确，爱德华兹论证的基本主题，就是如下的论点："意志总是由最强烈的动机来决定。"[59]

爱德华兹用**动机**这个词，意味着"一切推动、激发或邀请心灵走向意愿的东西，无论它是单个的事物还是多个的事物"[60]。他根据洛克的知识理论，解释了这样的动机赖以活动的方式，主张"任何东西，

275

除了因为被感知或者被记起，否则就不可能在心灵里，或者就不可能达到心灵，或者不可能对心灵有任何把握，这是最为明显的”。[61]他深入解释了他关于决定的概念：

> 如果坚持严格的言语规范，也许可以更为恰当地说：志愿的行动是心灵意愿或选择的直接的结果和产物，由看起来最惬意的而不是偏爱或选择本身决定；但是，意愿本身的行为，总是由在心灵的对象观里或者在其周围的东西来决定。心灵的对象观，使对象看起来最惬意。我说，在心灵的对象观里或者在其周围，因为那发挥作用使一个对象在被期待中成为惬意的东西，不但是显现在所见的对象里的事物，而且是观看的方式，以及心灵观看的状态与环境。[62]

爱德华兹深思熟虑的结果，是后面这个悖论性的结论：人类既是自由的，又是被决定的。在他们的选择和行动实际上是他们本身的这个意义上，他们是自由的。因此，他们实在是他们自己。但是，他们在后面的意义上是被决定的：“意志总是由最强烈的动机决定，如果是这样，那么，它必然总是没有能力……以相反的方式去行动。”[63]这样，爱德华兹不把自由看作是某种不确定性，即不受各种环境、性格、过去的选择或习惯影响的东西。在他看来，这样的概念，是脱离现实的虚构。人类的行动都受到先行因素的决定，无论它们是环境，还是人的善或恶的品性。人的品性会影响他们观察事物和行动的方式。人的行动不是随意的事件，而是被推动的结果。在最后的分析里，决定性的因素是“最强的动机”。

爱德华兹把这种观念和心理学的快乐主义的某种形式联系在一起。心理学的快乐主义主张：除非能够激发他或她自己的快乐，没有人会/或能够做任何事情。酒鬼无法拒绝再喝一杯，他这样做，因为这是“最满足他的”。[64]然而，如果酒鬼设法不再喝了，这是因为醉后“较少愉悦的快乐”，他被更惬意的期望胜过了。这种期望，就是要避免宿醉以及从酒精中毒中获得释放。这些同样基本的原则，可以应用于所有人的行动。基督徒也不例外。在基督徒那里，“最强的动　276

机”,是对天堂的盼望、对地狱的恐惧和对上帝的爱。正是这一点,使他们为了寻求得救而否定世界、肉体和魔鬼。

爱德华兹的著作《论自由意志》的大部分,是致力于回答阿明尼乌传教士们的争论,以及英国的自然神论者托马斯·查布(Thomas Chubb)的观点。要探索他的回答的种种结果,范围实在太广。但有两点是值得注意的。第一点是爱德华兹的争辩:他的观点并未削弱人的责任。爱德华兹的对手论证说:我们的行动如果是由先行的原因所决定,我们就不可能对我们所做的事情承担责任。爱德华兹反驳说,人类的行动会受到称赞或谴责,恰好是因为他们愿意做他们所做的事情。[65]动机并不会消除自愿的行动。我们根据看起来对我们最适合的东西而行动,这个事实使我们承担责任。另一点值得注意的,是关于上帝的主权与人的责任。爱德华兹的批评者们论证说,爱德华兹是在传播一种神圣决定论。这种决定论削弱了人的责任。爱德华兹正面回击这种挑战。在他的思想中,那是一个确定的观点。

> 借助这样一种决定性的支配,乃至于各种事件都绝对无误地和他的支配相关,上帝预定一切事件,以及在其他人中的道德主体的意愿。因为,如果上帝支配着所有的事件,以至于这些事件绝对无误的存在是由他的意志来决定,那么,他就这样毫无疑问地**有意**而**按照计划地**预定和决定着各种事情。[66]

这种回答,与爱德华兹的加尔文主义的观点,即上帝在救赎中无上的恩典的看法关系密切。没有上帝从始至终的帮助,人类就不可能得救。[67]但是,它也和爱德华兹的关于上帝的永恒不变性与预知的观点有联系。[68]因为,如果上帝是变化的,这意味着他绝不是完全的。因此他的神圣律令必然是不变的。上帝的预知依赖于上帝对他自己律令的知识。“因为事件和某种预知的联系,正如这个事件和某种绝对律令的联系一样,是完全无误且不可分离的。”[69]

自由意志的问题,将会继续引发哲学家们和神学家们的思考。[70]在当代的论争中,它依然是加尔文主义者和阿明尼乌主义者之间的一个争论焦点。它也出现在行为科学家们的各种思考中,出现在心

理治疗提出的各样哲学问题中。毫无疑问，爱德华兹把意志行为理解为选择行为，比将意志作为某种自发的能力这种模糊的观点明显进了一步。类似地，在他看来比起假定自由在于不需做选择将自由视为根据选择来行动的权能与机会，更实在。爱德华兹的理由是重要的，因为它企图承认各种动机因素。不过，爱德华兹对自由意志难题的解决，将引出大量尖锐的问题。按照现有的最现代的哲学工具（即由约翰·洛克提供的工具）来重新阐述加尔文主义的神学，这样的方法在当时给人深刻的印象。然而，那在二百多年前使其具有现代意味的概念结构，是否在今天会过时，这个问题是无法回避的。洛克认为心灵在本质上是被动地从外界接受它的知识与动机的观点，很容易适合强调人类从始至终需要恩典的神学。但是，为了把加尔文主义与从牛顿、洛克吸收来的某种世界观协调起来，爱德华兹付出的代价是接受机械决定论式的因果关系。机械决定论把每个单一的行动都追溯到上帝不变的律令那里。

在最后的分析里，没有行动、思想、情感或事件，可能会与它曾经是的东西不同，因为，它必然源于上帝的律令。更仔细的考察表明，爱德华兹归于人类的自由，结果不过是遵照他们自己的行动，这些行动总是由“最强的动机”所决定。换句话说，历史就像电视上上演很长时间的一部肥皂剧，所有的演员都在扮演着为他们预定的角色。这种预定表现在两个层面：在这个故事各个片段的层面，他们发现他们自己，他们的言语和行动都受到迄今为止的情节的左右，包括演员扮演的人物。无论这个人物做什么，在本质上都是被决定的。那扮演角色的演员，没有改变任何事情的自由。不过，整个故事在更高的层面是由后面的事实所决定的：上帝在万事发生之前，就撰写好了全部的脚本。

我们不用多想就能意识到，认为人类具有完全的绝对自由不过是想像的虚构。人类的选择和行动，的确受到一系列因素的影响。这些因素严格地制约着情节的可能进程。人不可能改变过去。人不可能改变他的性别或种族。过去的选择与行动明显地影响着人们思考和选择的方式，如此等等。正是这种行动的连贯性形成了不同的习惯与性格。但是，人类具有这样一种根深蒂固的感觉，即认为并非 278

他们所有的行动都是预定的。至少在某些情况下,我们从心底里感到,我们可能会采取不同于以往的行为方式去行动。

我们能够赞同爱德华兹的观点说:如果我们回顾过去,不论是我们自己的过去还是一般而言的过去,我们都说,所有的行动都是由"最强的动机"决定的,这看来是合理的。认为过去如同一张因果关系的网,这看似有道理。历史学家的主要活动,当然是要竭力从对原因与结果的简单猜测和流行的假设中,辨别出各种实际的因果。当然,设法辨别什么是影响最大的原因与最强的动机,这是合乎逻辑的。但是,能够做到这一点,只是因为过去实际上**过去**了,因此是固定不变的东西。现在与未来,看来都不具有相同的必然而被决定的特征。事实上,说人的行动是受"最强的动机"支配的,这乃是同义反复。它无非是在说:"最强的动机就是最强的动机。"面对各种不同的可能动机,我们无法预言哪一种结果将是最强的。这不仅仅是因为各种动机和因素——包括已知的与未知的——范围广大,也是因为选择、决定和行为在使任何给定的动机成为"最强的动机"时,发挥着某种作用。在这样一些例子中,看来正是选择行为本身,会把在其他方面也许一直弱小、力量中等的动机,转变为结果证实是最强的与决定性的动机。

看来爱德华兹的快乐主义问题同样不少。因为说我们的行动是由任何看起来最愉悦的东西促成的,这并没有解释什么东西最后使一些事物成为最令人愉悦的,而其他事物成为不那么令人愉悦的。它未考虑到人的天性的不同因素。人的天性会(或好或坏地)转变事物内在的价值,并以个人的、与自我有关的方式重新判定价值。爱德华兹的思想框架,正好将这个因素处理为被决定的因果序列中的另一项。既然上帝是万物终极的作者,因着他的律令,万事得以发生,所以,在爱德华兹的思想框架中,上帝也成为恶的作者。根据他这样的前提,得出后面的结论乃是不可避免的:上帝不仅愿意一般道德的恶,而且渴望人的所有恶行以及所有的善行。在这方面,爱德华兹对实在的阐明,和斯宾诺莎、莱布尼兹的叙述具有相似的特征。其共同点,就是某种理性主义的决定论。这种理性主义的决定论,将按照必然的次序,按照一种带着当时自然科学的典范的必然的次序,来解释

279

人的行为。

爱德华兹的天才在于，他把庞大的加尔文主义神学（对他而言，这是对上帝的伟大的颂赞）与来自欧洲的新哲学思想结合起来。他所带来的这种综合，属于一种加尔文主义的形式，不仅说着启蒙运动的语言，而且竭力借助启蒙运动的哲学使加尔文主义合理化。这样的成就使爱德华兹成为美国启蒙运动时代重要的正统基督教思想家。但是，他为此付出的代价，是要为自由意志问题提出一种解决方法，而这种解决方法引发的难题，远远胜于它所解决的。也许，这个难题的根本在于它的语境。爱德华兹从能力与力量的角度来思考它，并且是以这些能力与力量在物理世界被思考的方式。通过以准物理学的术语提出这个难题，爱德华兹以此确保了某种答案。不过，也许这是错误的模式。也许，得出某种答案更好的方法，在于以恩典、人格和爱这些术语来考虑它。[71]

由爱德华兹开创的神学传统，最后以新英格兰神学而闻名。他的直接后继者，是他的朋友约瑟夫·贝拉米（Joseph Bellamy，1719—1790 年）和萨缪尔·霍普金斯（Samuel Hopkins，1721—1803 年）[72]，他们的学说被称为**新神学**。加尔文主义的传统，继续在 19 世纪盛行。然而，泰勒（Nathaniel W. Taylor，1786—1858 年）在耶鲁引入了一种逆转的东西，其结果以纽黑文神学（the New Haven Theology）而闻名。他拒绝爱德华兹的意志学说，证明说人类有某种自由选择的自然能力。同时，其他从欧洲来的哲学观念，已经渗透到美国的思想中。在 18 世纪的最后 25 年，在美国宗教和政治思想中，自然神论获得了某种坚固的据点。[73]　280

美国的自然神论

自然神论，为伊桑·艾伦（Ethan Allen）的《理性，人类惟一的神谕》（1784 年）[74]之类著作提供了灵感。此书讥讽圣经，猛烈攻击教会。托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson，1743—1828 年）和其他一些美国宪法的缔造者的观点，完全是自然神论的。杰斐逊汇编过一卷小书，最后称为《杰斐逊圣经》。它近似于是一部剪刀加糨糊的产

物。杰斐逊本人称它为《拿撒勒人耶稣的生活与道德训诲:在文本方面摘自希腊文、拉丁文、法文和英文的福音书》。[75]杰斐逊所做的事情,就是从这四种语言的福音书复本中,取出他想要的经文,以便把耶稣的生活与教训结合在一起。这样做的时候,他抛弃了所有涉及超自然和神迹的内容。他包括了对耶稣出生的叙述,但去掉了所有提到圣灵的地方。同样,他略去了耶稣受洗时和其他地方关于圣灵的内容。他保留了耶稣的一些教训,但省略了各种医治与自然神迹。这部著作以耶稣的埋葬为结尾,一点不提耶稣的复活。杰斐逊从未出版此书,虽然他不是很认真地想过翻译一个适合土著印第安人使用的版本。

杰斐逊不愿在公开场会表达他的宗教信仰。某些想写这个话题的人得到的回答是:"对我的宗教,什么也别说,惟有我自己和上帝知道。"[76]但是,在私下,则是另一回事情。他对约翰·亚当斯坦白承认,他从来不可能崇拜加尔文的上帝。"如果曾经有人崇拜过虚假的上帝,他就崇拜过。在他的五个要点中描述的存在,不是你我承认和崇拜的上帝、世界的创造者与恩慈的主宰,而是一位恶灵的魔鬼。"[77]对另一位通信者,杰斐逊承认他是一位伊壁鸠鲁的信徒。伊壁鸠鲁是"我们的老师"。在他的学说中,古典哲学达到了顶峰。伊壁鸠鲁曾经提供了精粹的哲学。在杰斐逊思想体系中,耶稣是作为一位犹太教改革家而出现的。他绝没有神性。他在历史中的作用,是要补充爱比克泰德和伊壁鸠鲁的学说。

> 但是,拿撒勒人耶稣,是他本民族堕落宗教的所有改革家中最伟大的人物。从所埋藏的废物中究竟抽取什么实际上是属于他的东西,这些东西因其光芒很容易从他的传记作家们的杂质中区分出来,正如钻石能够从粪堆中区别出来一样,我们由此而获得了最崇高道德体系的纲要。这个最崇高的道德体系,曾经出于人之口;令人可悲的是,他活着时并没有充实这一纲要。爱比克泰德和伊壁鸠鲁制定了主宰我们自己的法律;而耶稣补充了我们归功于他人的义务和仁慈。[78]

281

在美国,自然神论比在英国获得广泛得多的欢迎。借着组建各种自然神论协会,人们努力将自然神论并入到某种宗教派别之中去。这是由于人们的诸多努力,如以前的浸信会传教士伊莱休·帕尔默(Elihu Palmer),他因为布道反对基督的神性,曾经被从讲坛上驱逐下来。帕尔默的著作《自然原理》(大约 1801 年),最后被认为是美国自然神论的"圣经"。在美国影响最久的自然神论者,是托马斯·潘恩(Thomas Paine,1737—1809 年)。他出生在英国,移民到美国,成为美国公民。[79]他追随艾萨克·牛顿爵士,证明说,由于力学定律不能解释运动的起源,必然应当有外在的第一因推动行星的运动。他也相信永恒的奖赏和惩罚。但是,论到圣经问题,他非常怀疑。他的小册子《理性时代》(2 部,1794—1795 年),是以理性的名义对圣经展开扼要的攻击。随着这部著作迂回得出结论,潘恩做出如下的声明:

> 神学研究,正如基督教会里所做的那样,是对虚无的研究;它建立在虚无的基础上;它未依赖任何原理;它没有因为任何权威而发生;它没有任何事实资料;它不能证明任何东西;它不允许有任何结论。没有我们的存在赖以建立的原理,任何东西也不可能作为一种科学被研究。基督教神学不是这样,因此它是对虚无的研究。
>
> 人们现在根据圣经和《约书》进行神学研究,圣经中各书卷的意思一直争论不休,真实性也遭到否定。我们应该停止这种神学研究,以自然为参照。我们在那里发现的原则是永恒的,具有神圣的起源;它们是世界上存在的所有科学的基础,而且必定是神学的基础。[80]

282

自然神论对美国人的生活在几个层面形成冲击。在一些人的心灵里,它和革命性的激情相联系。以理性的名义反对宗教权威与反对外国政府的政治暴动携手并肩。这和与科学相联系的自然神论以及那被认为是历史背后的真理的东西关系紧密,因而,它成功地赋予自然神论在美国比在英国更广泛的听众。在政治舞台上,自然神论的信奉者如杰斐逊和富兰克林,与比较正统的基督徒结成联盟,将政

教分离的原则写进了《美国宪法》。[81]这些自然神论者，想最小限度地认同上帝，并排除各种特殊的宗教信条。同样，这些比较正统的基督教信徒，不想把其他教会的实践和传统兜售给他们。他们或他们的祖先，过去来到美国，首先寻求的是实践他们的信仰与生活方式的自由。这部宪法是经过反复推敲形成的，它给予上帝以形式上的承认，但它的共和主义的哲学，受到种种思想的综合启发。这些思想来源于古代的经典著作、英国的宪法(消极的君主政体)以及比较新近的政治思想家们。美国宪法建立了某种精致的机制。设计这样的机制，是通过法律原则来制止源于人的情感的各种弊端。

在另一个层面上，自然神论起到了推动各个教会反对自然神论的信仰和自然神论在教育中的影响的作用。1759 年，在写给耶鲁大学校长的一封信中，埃兹拉·斯泰尔斯(Ezra Stiles)谈到思想自由及自然神论的发展时说：

> 这种自由确实可能带来错误；但是，没有自由，**真理**的传播就会被压制。自然神论在这个**自由放纵的时代**获得了如此强大的势头，通过回避**自然神论的著作**来阻止它的影响将是徒劳的：惟一能战胜和粉碎它的方式，是把这个问题置于公开的**领域**，在同一基础上进行辩论。在我看来，**启示的证据**，几乎和牛顿的原理一样是可以证明的，这些就是可以利用的**武器**……**真理**，也只有真理本身，是**我们**惟一的目标。我们要开放、坦诚、胸怀开阔，避免**恶**的出现。[82]

在感觉到这种危险并求助学术武器来驱逐敌人方面，斯泰尔斯并不是惟一的一位。1768 年，约翰·威瑟斯庞(John Witherspoon)接受召唤，出任新泽西学院(后来的普林斯顿大学)的校长职务。在神学上，威瑟斯庞是一位十足的加尔文主义者；在哲学上，他是英国常识学派的跟随者。他不久便免去了这所学院赞成贝克莱的非物质论的指导教师的职务。这后一哲学无法与自然神论相比。它是“一种邪恶的要扰乱常识原则的可笑尝试”，“它甚至在宣称支持它的那些人中间，也从未产生确信。”威瑟斯庞的策略，是“从异教徒自己的

283

立场来反驳他们，再从理性本身显明他们的原则的荒谬之处”。[83] 1812 年，长老会在普林斯顿建立它的第一所神学院，培养牧师。此时，普林斯顿的神学家们被号召去显明“在宗教里面正确使用理性”，以及对圣经启示的需要。这所神学院的“计划”规定，每个学生，“必须阅读消化与被称为自然神论争论相关的主要论述与著作。这样，他才配得上成为一位基督教信仰的捍卫者。”[84] 自然神论以一种奇怪的迂回方式，在福音派和新教的正统派中打上了它的烙印。埃兹拉·斯泰尔斯的时代以后，美国福音派新教的主流，表现出某种有意识的需要，即需要证明它的信仰的合理性与圣经内容的历史事实性。

285

第十六章 启蒙运动与法国的怀疑主义

启蒙运动时代产生于理性主义时代。它在自然神论、经验主义以及在苏格兰和美国闻名的各种思潮中达到鼎盛。我们前面三章一直在讨论这些思潮。显而易见,不是生活在这个时代的每一个人都敌视宗教。在英国,洛克、巴特勒和贝克莱,和自然神论者们一样,都是启蒙运动的真正儿子。在美国,乔纳森·爱德华兹是正统信徒的经典例子。他根据启蒙的观念重新解释正统信仰。另一方面,大卫·休谟提供了一个英国开明怀疑主义者的经典例证。

随着这本书接近尾声,我们把下面两章用来考察四位重要的大陆思想家。他们对宗教表现出批判而对立的态度。他们中的两个属于法语世界的文化:伏尔泰和卢梭;另外两个是德国人:莱辛和康德。然而,在我们考察他们的思想之前,停下来反思启蒙运动时代的思想,审视它怎样超越了各种国际边界与文化,这是有益的。

启蒙运动时代

1784 年,伊曼努尔·康德为一家杂志写了一篇文章,其中他向自己提问说:"什么是启蒙运动?"他的回答是:

> 启蒙运动,是人类从自己加给自己的监护状态下解放出来。监护状态,就是没有他人的引导,人就没有能力应用他的理智。当其原因不在于缺乏理性,而在于没有他人的引导就缺乏决心和勇气加以应用时,那么,这种监护状态,就是自己加给自己的。要敢于认识!(Sapere aude!)"要有勇气使用你自己的理性!"——这就是启蒙运动的口号。[1]

286

康德把人类的历史描绘为一个成长的过程。孩子们得做他们被

要求去做的事情,因为人们假定,他们的父辈知道得更多。在过去的时代,整个社会就像孩子在行动。它们做国家和教会告诉它们要做的事情。但是,只要一个社会以这种方式行动,那么,它就依然是不成熟的。它需要成长,为自己思考,并且承担责任。康德并不认为他当时的普鲁士已经处在一个开明的时代。审查制度依然有效。许多市民的生活,都是由风俗、习惯、传统和对国家的各种政令、教会的教条未加思考的服从形成的。但是,弗里德里希大帝时代是启蒙运动的时代。黎明已经来临,人们开始抛弃他们往昔的束缚。诚然,康德并不认为理性能够解决一切事情。理性有它的局限性。然而,它仍然是人类具有的最好的向导。将一切交给理性审视的决心,不仅对康德而且对整个启蒙运动时代都是议程中的基本事项。

康德并不是讨论启蒙运动的性质的惟一人物。《柏林月刊》刊载了康德的文章,也就同一主题发表了出自德国启蒙运动领袖犹太人摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)的文章。门德尔松是同名作曲家的祖父,他在知识与文化界是一位备受尊敬的人。人们称他为"犹太的苏格拉底"。不过,他的犹太背景妨碍了他加入柏林科学院。论到启蒙问题,门德尔松相信,启蒙在于理智的教化;他把这种教化和实践的教化区别开来。关于宗教问题,门德尔松选择的是某种开明的自然神论;他将其发展为一种普遍的理性宗教,他相信这种宗教和犹太教的真正精神是等同的。[2]

康德和门德尔松标志着德国启蒙运动的顶点。当他们下笔定义这个时代的特征的时候,它已经开始远去了。康德和门德尔松是启蒙运动诸多人物中的两个代表。他们共同享有的观点为:借着批判的推理,理性的知识分子能够超越既成的各种意见、传统、习惯和教义,达到某种出众的理解。然而,这应当在多大程度上影响实践,他们对此的看法不同。门德尔松知性的审美论自身是一个世界,接受过教化的人可以进入并享受其中的乐趣。另一方面,早在卡尔·马克思之前,康德就认为,哲学家的责任,不只是理解世界,而是改变世界。这一观点是康德之前其他启蒙思想家们的共识。 287

当康德宣告启蒙运动的座右铭是**要敢于认识**(Sapere aude 字面意思为"敢于成为智慧的")时,他事实上是在重复长久以来一直存在

于他周围的一种口号。1736 年,真理之友学社曾经采纳这句话作为自己的座右铭。德国启蒙运动中,像真理之友这类学社扮演着某种重要的角色。里面的会员需要发誓不接受或者拒绝任何信仰,除非有某种"充足的理由"。[3] 但是,这句座右铭要敢于认识,其存在的历史要悠久得多。它起源于公元前 1 世纪的拉丁诗人贺拉斯(Horace)。[4] 要成为智慧的并将一切置于批判理性的审视之下,这一启蒙的挑战导致一些思想家对体制性的宗教采取某种宽厚的(尽管是屈尊的)态度。在康德的情形下,它对体制性的基督教产生了一种几乎不加掩饰的轻蔑。尤其在法国,独断的无神论获得了赞美,而天主教会遭到了谴责。

令人奇怪的是,一些公开抨击教会礼仪的思想家发现自己被共济会的仪式主义所吸引。基督教的圣礼被指责为是教士权术的产物;而共济会秘密的仪式,却被欢呼为获得德性的象征途径与实现普遍的兄弟情怀的手段。18 世纪共济会的风气,在莫扎特的歌剧《魔笛》(1791 年)中,找到了音乐的表达。然而,这个莫扎特为之谱以崇高音乐的浮华的寓言故事,并没有使所有人感到高兴。莫扎特把共济会表现为人类最崇高理想的化身。他发现自己不仅没有得到赞美,反而因为向世界揭示了的秘密而遭到谴责。这些秘密原本只能为共济会的会员所知。更糟糕之处在于,他是以孩子似的无忧无虑的愉悦形式来揭示它们。

启蒙运动的三大引路之光,是理性、自然和进步。爱尔维修的著作《论心灵》(1758 年)认为,所有人大体上都具有相同的理解能力。孔多塞(Condorcet)的《人类精神进步史表纲要》(1794 年),把站在入口处的西方社会描绘为一个完全合理的世界。这种思想早在哲学家(*philosophe*)杜尔哥(Turgot)于巴黎大学的一次讲演中就得到粗略的勾画。他的讲演标题为"论人类精神的不断进步"(1750 年)。由于大量知识分子使用法语单词 *philosophe* 一词,它在 18 世纪获得了某种准技术的含义。这些知识分子相信哲学的教育价值,相信自然科学、自由探讨宗教和社会政治宽容对人类的普遍益处。

288

一项重要的工程耗尽了这些哲学家们的精力。这就是由狄德罗和达朗贝尔(Jean Le Rond D'Alembert)[5] 编辑的大《百科全书》

(1751—1765 年)。有些哲学家如伏尔泰是自然神论者。另一些则属于无神论者。他们最重要的代表者是霍尔巴赫(1723—1789 年)。霍尔巴赫的《自然的体系,物理世界与道德世界之法则体系》(1770年),对物质论的无神论给出了最全面的辩护。灵魂的观念是一个纯粹的幻影。人类是自然的产物。这自然的产物,服从于主宰着物理世界的各种法则。霍尔巴赫的无神论,早已由拉美特利的《人是机器》(1747 年)所预见。正如该书的标题所暗示的那样,它把人描绘为一架有机的机器。[6]

拉美特利(Julien Offray de la Mettrie,1709—1751 年)是当时的一位重要的物理学家。他的许多著作都是对伊壁鸠鲁主义的捍卫。他的生活方式和带有进攻性的观点,为他树立了许多论敌。他被迫流放。拉美特利在普鲁士的弗里德里希大帝那里找到了保护。但是,霍尔巴赫的无神论,甚至对于这位君主也太过浓厚,后者进行了私下的驳斥,正如伏尔泰以文章的形式论述"上帝"那样。伏尔泰在自己的《哲学词典》里,勾画出上帝的特征。

启蒙运动的时代,绝不是一个统一的时代。伴随这些哲学家们的理智主义的有卢梭的反理智主义。信仰理性和进步被赋予了某种悲观主义的色彩。早在康德关于启蒙运动的著名论文发表约 20 年前,有人写信给伏尔泰问道:"这就是你所修饰、你所开启的启蒙运动的世纪吗?唉,时代与人相似,并且总是相似的。"[7] 矛盾的是,伏尔泰本人竭力把以世界的神圣有序为基础的自然神论和关于人性与自然之恶的某种深刻的悲观主义相结合。

289

伏　尔　泰

弗朗索瓦-马里·阿鲁埃(François-Marie Arouet,1694—1778年)出生在巴黎的一个富裕家庭。他从耶稣会士那里受到很好的古典教育。他的父亲想让他学习法律,但弗朗索瓦-马里很快受到引诱,离开了这个行业,去追求他的文学爱好以及享受社会提供的各种快乐。他父亲的忿怒和当局的敌意(由于他的一些诽谤的诗歌),导致他几次被逐出巴黎,其中包括一次在荷兰短期的流放和一次在巴

士底狱 11 个月(1717—1718 年)的囚禁。大约正是在这段时间,他采用了伏尔泰这个名字。[8] 也许,最好的解释是如下的看法:伏尔泰(Voltaire)是阿鲁埃(Arouet L. J. 即 Arouet Le Jeune 的缩写,意思为小阿鲁埃)的大致变位词。如果字母"u"变形为"v","j"变形为"i",正如他们常常在古典文本中那样,这是可能的。

伏尔泰的人生,和他的讽刺小说《老实人》中的主人公相比,几乎可以说一样的坎坷。但伏尔泰早期被赞誉为法国最优秀的剧作家,其地位相当于高乃伊和拉辛。伏尔泰的作品虽然今天很少值得上演,但他的戏剧曾统治法国舞台长达 50 年之久。他得到了皇宫的赞誉,但很快树立了大量的死敌,其中有罗昂骑士(the Chevalier de Rohan)。为了挑战这位骑士的决斗并杀死他,伏尔泰躲起来学习击剑。这一做法被发现后,伏尔泰再次被关进巴士底狱。这次囚禁又一次使公众的舆论变得对伏尔泰有利,当局只好减刑,将他流放到英国一段时间。

下面谈一谈以下的看法:伏尔泰来到英国时是一位文学家,返回法国时却成了一位哲学家。伏尔泰在英国呆了近三年(1726—1729 年)。在他的祖国,他曾经吸收了前几代自由思想家的怀疑主义和批判精神;但在英国,他开始推崇洛克的经验主义和牛顿的科学。伏尔泰在英国期间,正是自然神论争论的顶点。他不仅直接认识到了各种激烈的问题,而且最后拥有了一座关于自然神论文献的实质性的个人图书馆。他仔细地阅读和注释那些文献。[9] 英国自然神论者们的名字,后来开始出现在他的著作中。在他的著作中,他使用了自然神论对圣经的批判。但是,这种情况发生在 1763 年之后。同时,他出版了《英国书简》(1733 年)。该书的内容似乎是 1728 年伏尔泰从英国写成的,目的在于让他的同胞了解英吉利海峡对岸的宗教、政治、哲学、科学、经济学和文化的状况。这部作品第二年重新命名为《哲学通信》(1734 年)。由于添加了对帕斯卡尔《沉思录》的攻击,这个新的标题也许是必要的。[10]

290

《哲学通信》遭受到很大的敌视,致使伏尔泰为了躲避被捕再次逃离巴黎。其后的 15 年,伏尔泰的大部分时间主要在罗林(Lorraine)的锡雷(Cirey)度过。伏尔泰在那里研究物理学、形而上学和

历史，由他博学的情人夏特莱侯爵夫人(du Chatelet)陪伴。1738年，他出版了《牛顿哲学的要素》，其目的是要使法国公众熟悉牛顿物理学令人激动的世界。同年，伏尔泰和夏特莱夫人为了争取科学院提供的奖金而撰写了一篇论火的本质的论文。但是，他们的努力并没有如愿以偿。然而，伏尔泰在历史领域的努力得到了回报，他被冠以法国史料编纂家之名。第二年，他被选为法兰西科学院院士。

1750年，伏尔泰来到普鲁士弗里德里希大帝的宫廷，作为一名哲学家—诗人以侍从的身份服侍这位国王。3年之后，他和国王发生争吵，被迫出走旅行。1755年，他在日内瓦获得一座城堡，他取名为“乐园”。今天，这里是伏尔泰研究所和博物馆的所在地。他在此完成了《论风俗》(1756年)和《老实人》(1759年)。1759年，在法国边境上的费内，他获得了一笔不动产，他晚年最后定居在这里。当地农民的处境，激起他对社会改革的关注。这一次，伏尔泰拥有了巨额的财富。在费内，伏尔泰不仅作为法国伟大的文学家，而且作为人类的战士而受到欢呼。在他84岁(1778年)的时候，伏尔泰返回巴黎，人们热烈欢迎他。

伏尔泰临死前撤消了他对教会的攻击，以便按照基督教的仪式举行葬礼。但是，他的努力未能使教会的权威们感到满意。伏尔泰被悄悄地埋葬了。葬礼过后一段时间，达朗贝尔为了纪念伏尔泰，在共济会的会所成功地安排了一场精心准备的仪式。最后，伏尔泰的尸体顺利地迁到了庞特恩(Panthéon)。庞特恩原是法国革命前天主教会的所在地，之后成为一处世俗的国民公墓。后来，卢梭的遗体残骸也放在了庞特恩。然而，一些年过后，当人们打开棺材时，发现两者都遭到过抢劫。

291

人们对伏尔泰的评价千差万别。[11]一些诋毁他的人认为，他的作品不过是肤浅的常识。据说，他没有攀登到任何艺术的顶点，正如他未能探测到任何东西的深度。伏尔泰不仅是一名剧作家，还是一位著名的历史学家。在这点上，他像法国人爱德华·吉本和大卫·休谟一样，集二者于一身。吉本和休谟两人写过罗马帝国史和大不列颠史；伏尔泰却以鸿篇巨制完成了整个欧洲史。并且，他这样做，采用的是一种世俗的、反宗教的视角。伏尔泰也可以被认为是一位道

德家，但他的道德声誉因为他个人的性生活和他聚积巨额财富的方式而受到损害。他拼命恢复让·卡拉(Jean Kalas)的名声。让·卡拉一度遭到不公正的谴责，被残酷地折磨致死。伏尔泰不遗余力地发动了一场反对狂热主义的战争；他自己追击宿敌的方式却不无狂热主义的色彩。艾耶尔曾经说："伏尔泰是一位言论自由的坚定倡导者，这正是伏尔泰的伟大品质之一。但是，他最初自己僭取的这种自由的形式，就是揭露、讽刺和公开指责过去和现在对组织性宗教的滥用的自由。"[12]

伏尔泰作为哲学家的名声，主要依赖于他的《哲学词典》。但正如艾耶尔教授指出的那样，这个标题有点用词不当。[13]在这个术语具有的现代意义上，里面很少有文章是哲学的；而它们惟一有权声称是一部词典，在于如下的事实，它们是以字母的顺序排列的。伴随岁月的流逝，伏尔泰从最初的118条扩充到600多条。他广泛涉猎了物理学、生物学、词源学、人类学、医学、政治学、法律、道德和传记这些领域。但是，一个不断出现的主题是宗教。伏尔泰利用每个机会，总体上攻击犹太人，特别攻击《旧约》。他三番五次地表示对大卫王和《旧约》里其他人物的恶行感到震惊，他诋毁原始宗教的野蛮。伏尔泰的《哲学词典》，实际上是一部庞大的论文集。它为文章的作者提供了发表任何他想要表达观点的机会。

292

在他生命的最后15年，伏尔泰攻击宗教的热情不断高涨。为了这个目标，他撰写了大量的杂文和《词典》条目。他采纳了**消灭一切丑行**这句座右铭。应当根除的丑行，就是迷信、宗教狂热，尤其是出现在教会里的这些东西。伏尔泰把宗教狂热定义为："某种虚伪的良知的结果，它使宗教屈从于想像的任性和过剩的激情。"[14]这个定义仿佛给予宗教一种合法的位置，但是，按照伏尔泰对圣经和教会史的阐释，并没有一个不屈从于宗教狂热的时代。正因为如此，伏尔泰自己的宗教，采取了某种理智主义的自然神论形式。这种自然神论，承认上帝的存在，但否认这位神对世界事务有任何积极的作用。正如一只手表的存在会表明有一位钟表匠存在一样；自然中秩序的存在，也同样指向一位创造者。

> 如果一只钟被制造出来,不是为了告诉人们每天的时间,那么,我会承认,最终的原因不过是虚构的怪物,并愿意被称为最终原因的寻找者——明白地说就是傻瓜,直到生命的尽头。[15]

然而,一旦钟表匠制造出钟表,就不再需要他的服务了。另一方面,伏尔泰抗议说,无神论比宗教狂热好不了多少。它是"实施统治的那些人中最有害的怪物……尽管不比宗教狂热恐怖,但它几乎对于德性总是致命的。"[16]

在这种自然神论的信仰框架内,伏尔泰赋予耶稣一个荣誉的位置,列入世界上伟大的智者中,和苏格拉底、毕达哥拉斯、索罗亚斯德齐名。耶稣的信息,许多都和他们相同:"要尽心爱你的上帝,并爱人如己;因为这就是一切。"[17]至于其他的,伏尔泰断言:"耶稣基督没有传讲过一条基督教的教条。"[18]

恶的难题是一个持续伴随伏尔泰的问题。和大卫·休谟一样,伏尔泰用伊壁鸠鲁的口气陈述这个难题:

293

> 上帝或者能够从世界消除恶,但他不愿意;或者愿意这样做而没有能力;或者他既没有能力也不愿意;最后,或者他既能够也愿意。如果他愿意消除恶而没有能力,那么,他就不是全能的。如果他能够但不愿意消除恶,那么,他就不是仁慈的;如果他既不能够也不愿意,那么,他既不是有权能的也不是仁慈的;最后,如果他既能够并愿意灭绝恶,恶怎么存在呢?[19]

恶的这个难题,因为 1755 年里斯本大地震而开始成为尖锐的焦点。伏尔泰在第二年的一首诗里,庆祝过这场地震。伏尔泰在他的故事集《老实人,或者乐观主义者》(1759 年)中,再次回到了这个难题上。在书中,他毫不留情地讽刺莱布尼兹认为这个世界是所有可能世界中最好的世界的观念。在《老实人》里,这种观点的主张者是可怜的庞格洛斯博士。此人拒绝动摇他的信念。故事结尾,庞格洛斯不断对老实人说:

在这个一切可能世界中最好的世界里，所有的事件都是联系在一起的；因为毕竟，如果由于屈尼贡德小姐的爱，你没有遭到从背后猛踢一脚、再从美丽的城堡被赶出去，如果你还未顺服宗教裁判所，如果你还没有徒步到美洲旅行过，如果你还没有用你的宝剑猛击男爵，如果你还没有从理想中的黄金国即荣美的家乡丢失所有的羊群，你就不会在这里品尝着甜蜜的香橼皮蜜饯和阿月浑子果。[20]

对此，老实人回答说：这说得很好，“但我们必须耕耘我们的花园。”

以这种有点令人困惑的口气，伏尔泰结束了他的故事。许多人感觉到这个结尾唐突。[21]不过，事实上，它既适合本书，又符合伏尔泰对生活的态度。对于他而言，恶的难题没有任何的答案。上帝不会受到恶的影响。他也不关注人类的悲惨和不幸。不存在需要修复的伊甸园或乐园。人类除了欣赏他们能够欣赏的东西，便别无选择。同时，为了他们个人的享乐和同胞相互的益处，人类能够并且耕耘他们的花园（正如伏尔泰本人在费内所做的那样）。在某种意义上，伏尔泰所倡导和实践的东西，就是他自己的开明伊壁鸠鲁主义。在这方面，它是一种古代哲学的复兴。但它也预见到未来不断成长的世俗主义。后来的几代人会发现，伏尔泰的著作过分陷入对教会的种种宿怨之中，陷入对他的时代的关注中，从而没有永恒的价值。对于不可知论者，伏尔泰的自然神论看起来是某种无法辩解的偏离。伏尔泰的思想中，不能在别处发现的东西，实在太少。他的著作广度大于深度。在伏尔泰那里，哲学没有取得重要的新进展。不过，在启蒙运动时代，没有人像伏尔泰那样不屈不挠地、清晰明白地，或者动人地传播世俗主义的福音。

294

卢　梭

让-雅克·卢梭（1712—1778年）[22]是一个集多种角色于一身的人。卢梭出生在瑞士的日内瓦。他生下来不久，母亲便去世了。他

偏执的父亲，通过让他阅读感伤小说和普鲁塔克的《传记》来教导他。最后，他得到德·华伦太太(Mme. de Warens)的帮助，后者是一位皈依罗马天主教的信徒。卢梭在情感上对她的依赖，结果产生了某种恒久的影响。他出生时是一位新教徒，后来成为天主教徒，临死时变为一名自然神论者(追随他自己的生活方式)。

在卢梭动荡不安的生涯中，他曾经想奉献做天主教神父，但遭到拒绝。他设计出一套新的音乐概念的体系，没有为人所接受。他写过一部歌剧在路易十五面前上演，但由于他拒绝将它献给这位国王，他丧失了获得赞誉与经济支持的机会。他依次成为一位教育家、政治理论家、小说家和文学家。他和许多有名、不太有名的人结下友谊，又断绝与他们的友谊关系。对于许多人而言，他过去是而且现在仍然是一个谜。卢梭本人尽管从未接受过任何正式的教育，但直到今天，他的教育理论继续影响着教育学的思维。

他是人类尊严最雄辩的捍卫者之一，不过，可悲的是他的人际关系却糟糕透顶。他把自己的五个私生子交给育婴堂养育。这五个孩子是他的文盲女仆泰蕾兹·勒瓦塞(Thérèse Levasseur)生的。这种做法和柏拉图《理想国》里建议养育孩子的方式一致。他部分基于上述理由，为自己的做法辩护。多年后，他娶了泰蕾兹，但由于过去的行为他继续受到负罪感的折磨。

卢梭的文字生涯，以1750年他的《论科学与艺术》为开端。它是一篇第戎学院的获奖论文。卢梭在其中证明了进步使人类道德腐败的主题。这个主题在后来不同的著作中得到扩充和细化。《朱莉，或新爱洛伊丝》(1761年)是一部攻击社会习俗的小说，主张将爱情和婚姻分离。该书的副标题和故事情节，让人回想起中世纪阿伯拉尔和爱洛伊丝的风流韵事。这部书也给卢梭提供了捍卫自然宗教的机会。自然宗教是建立在某种对福音书的所谓非教条的阅读上。 295

因着《新爱洛伊丝》，卢梭达到了成功的顶点。他的第二部重要的著作《爱弥尔，或论教育》(1762年)，引起各种复杂的反响。它使卢梭在他的崇拜者中名声大振，但同时引起对手们的反对，导致这本书遭到禁止和焚毁，他被迫逃离法国。该书是一系列关于教育理论的冗长的专题论文，由爱弥尔的教育故事串在一起。这种理论隐藏

在卢梭的各种观点中，在开场白里陈述为："上帝使万物皆善；人却胡搅它们，它们便成为恶的。"[23]这导致卢梭和他当时的传统教育理论的正面冲突。与强迫孩子们学习原则和规定相反，应当让他们自然地发展。应该允许孩子们遵照他们的自然本能，尽可能从社会的各种外在束缚和腐化影响中解放出来。年轻的爱弥尔要在某种隔离状态下成长，在那里，各种有害的影响不能临到他。这些有害的影响中，包括玩具武器和教堂的钟声。两者都是堕落社会的象征。战争的各种恶和体制化的宗教，可以通过它们腐蚀这位年轻人。食物需要保持自然而简单。作者允许爱弥尔阅读的作品，是笛福的《鲁滨孙漂流记》，里面描写了鲁滨孙在荒岛上理想化的生活图景。爱弥尔本人是要在乡下得到抚养，受到私人家庭教师的监护。这位家庭教师必须保证自然地沿着正确的方向引导爱弥尔的自然本能的发展。

《爱弥尔》由五卷构成，其中第四卷包含一段冗长的关于宗教的附注，标题为"一位萨瓦省神父的信条"。这段内容声称是一位年长的神父向一个年轻追问者发表的信仰告白。他们共同度过一天，四周是阿尔卑斯山的美景。神父拒绝自命为一位伟大哲学家。他所提供的东西，是"某些常识和对真理的恒久忠诚"[24]。如果他犯过什么错误，它们都是诚实的错误。他让听者询向自己的良心，倾听理性的声音。这段话语，分为两个明显不同的部分。第一部分，处理"自然宗教"。这里，年老的神父劝告说：物质自己不会活动，需要一个外来的原因（上帝）让它开始运动。物理世界的法则，表明上帝是至高的理智。恶是身体与灵魂二元论的结果。自由是幸福和不朽的基础。良心是道德生活的终极原理，是真正的幸福和德性的源泉。

在这段话语的第一部分，神父设定了这些肯定的自然神论的基础后，利用第二部分来展开反对启示宗教的自然神论的证明。宣称对启示的拥有，会导致非理性的不宽容。任何单纯的启示宗教要确定它拥有真理，都是不可能的。神父虽然承认对福音书的赞美，但他所信仰的基督，在本质上属于"纯粹而高尚的道德"的"导师和典范"。耶稣的确不是任何想像的虚构。他的作为比苏格拉底的作为得到了更多的证明。"如果说苏格拉底的生与死，是一位哲学家的生与死，那么，基督的生与死就是一位上帝的生与死。"[25]但是，神父显然不想

按照任何传统的、正统的意义来理解这点。人的得救，不可能是依赖于任何特定的另一位历史人物的信仰。基督教的主张，不应当强加于犹太人和穆罕默德的信徒。信仰的教义应当以它们的道德相关性来判断。神父劝告这位年轻的听者要爱上帝，要诚实谦卑，要“认识自己的无知”。“敢于在众哲学家面前认信上帝；敢于在不宽容的人面前传扬人性。”[26]

卢梭向他的读者们强调的，是他本人的自然神论的非独断性教条主义。他忠告读者：“要诚实地追求真理”，要将他曾经受教获得的一切带“到良心和理性的法庭面前”。[27]同时，至于渴望得到的结果将是什么，需要思想到不可怀疑的地步。对过去神迹和事件的任何依赖，都会使万物陷于不确定之中。[28]在最后的分析里，上帝并不是一个适合证明与争论的主题。他已经在我们的存在的深处被认识。思辨是危险的；安息在上帝的怀中要好得多。

> 如果我已经成功地辨别了我没有任何绝对观念的这些属性，那么，它就是在必然的推理的形式中，并且是借着正确使用我的理性；但是，我没有理解它们便确认它们，实际上那根本没有确认。我徒然地说：上帝是如此，因此我感觉到它、我经验到它，我丝毫不能更多理解上帝怎会如此。
>
> 一句话：我越是竭力想像他的无限本质，我就越没有理解它；但是，它存在，这对我就够了；我越不理解，我就越发崇拜。我使自己谦卑地说：“万有之主，因为你存在，所以我存在；让我各样的思想都凝聚在你身上，这就是要上升到我存在的源头。我对我的理性的最好使用，就是在你面前放弃它；我的心智快乐，我的软弱欢喜，使我自己感觉到被你的伟大所征服。”[29]

卢梭出版《爱弥尔》的同年，他也出版了《社会契约论》。该书阐明了他关于国家和社会的理论。任何国家的法律，都不是上帝指定的东西。它们不是基于上帝的律法，而是建立在人的意志的基础上。教会和国家应当保持分离。[30]一个社会惟一正当的基础，是它的成员同意某种社会契约。这种公约将依照大多数人的利益，把自由和正

义的统治结合起来。卢梭的著作，是一部关于现代世俗民主思想的创造性著作，在为法国大革命铺平道路方面发挥了不小的作用。

《爱弥尔》所激起的公开抗议，致使卢梭逃离法国。这部分是为了他自己的安全，部分是为了让他的保护人避免卷入麻烦。当局发布逮捕他的命令。在一封牧会书信中，巴黎大主教克里斯托夫·德·博蒙(Christophe de Beaumont)谴责了该书。后来，《爱弥尔》在日内瓦也受到谴责。卢梭及时以公开信的方式回答这位大主教(1762 年)。公开信和他的《山里来信》(1764 年)一起，起到了补充《爱弥尔》中的信仰告白的作用。《山里来信》是对日内瓦当局的答复。

这段时期，卢梭发现自己不仅和天主教与新教有冲突，而且，他和百科全书派的关系也日趋紧张。对于前者，他太反宗教；对于后者，他太敬虔。一段时间里，他生活在普鲁士弗里德里希大帝的保护之下。但是，由于不断增长的敌意的恐吓，卢梭决定接受大卫·休谟的邀请，定居英国。在英国，卢梭的行为日渐怪异。他终于确信：休谟企图毁灭他。在发生一次激烈的争吵后，他在恐惧中逃回法国。逼迫的恐惧继续萦绕在他的心头。他晚年重要的著作是他的《忏悔录》(1772 年)和《孤独散步者的遐想》(1778 年)。在某种意义上，这两部著作是互相补充的。前者是一部进行大量反省的自传，是对奥古斯丁同一标题著作的明显世俗的复制品。后者是卢梭的精神自白。

298

对于伊曼努尔·康德而言，卢梭是近代哲学伟大的解放者之一。他将卢梭与牛顿相提并论。牛顿在自然科学领域所做的一切，卢梭已经在人文研究领域完成了。

> 牛顿是第一个结合显著的单纯性来区别秩序和规律性的人。在他之前，人们曾经遭遇到无序且互不关联的多样性。自从牛顿以来，各个彗星都遵从几何学的轨道。卢梭是第一个发现在各种不同的形式下，人性呈现为人的深度隐藏的本质以及隐秘的法则。这些本质和法则，和他的各种观察而来的知识所正当地证明的天意的东西是一致的。[31]

卢梭作为他那个时代最重要的法国思想家，可以与伏尔泰比肩。后者尽管可以称得上是一位全面的天才，但卢梭的思想更具有创造性。两人虽然远距离相互攻击，事实上他们是主要的敌人。具有讽刺意味的是：他们的坟墓（今天是空的）都在庞特恩。两位对手生前从未相遇，他们的学说以相反的方向发展。

和启蒙运动时代的其他代表人物一样，伏尔泰能够被描绘为一位 18 世纪的伊壁鸠鲁主义者。实质上，他是一位乐观的物质论者。他对自己开放心灵的合理性感到自豪，他拥抱启蒙，他赞美经验观察的价值。

卢梭既是启蒙运动的产儿，又是它的仇敌。对文明的继续发展和科学的贡献，他忧心忡忡。卢梭对感情、心灵的强调，以及他对回归自然的呼吁，预示了浪漫主义运动的来临和它对启蒙运动的批判。 299 但是，卢梭的著作，远不只是对古典斯多葛主义的一种回应。[32]他不仅利用了斯多葛的文献，而且为他的时代发展出一种后基督教的斯多葛主义形式。斯多葛主义努力解决恶这个难题。斯多葛主义承认对上帝的信仰，但企图通过培养内在的自我来矫正社会的邪恶。它借助社会契约的现代神话，把个体自我的教化扩展到整个社会。康德把卢梭在教育与社会理论领域的成就，看作是某种和艾萨克·牛顿爵士的科学发现相似的东西。但两人的差异非常大。卢梭的著作，很少具有牛顿研究的科学严密。卢梭的后基督教哲学并不比前基督教哲学更科学。无论如何，要把他的作品称赞为某种科学上的成就，这几乎不会让卢梭得到满足。但是，他的著作是和当时的科学思想相通的。它标志现代生活进一步向世俗化迈出了重要的一步。

301

第十七章　启蒙运动与德国的怀疑主义

从基督教与西方思想的历史来看，德国启蒙运动在18世纪最后25年达到了它的顶点。它有两大焦点。一是莱辛对赖马鲁斯的匿名著作的出版，一是伊曼努尔·康德的哲学。赖马鲁斯匿名著作的出版，在德国掀起了对历史上的耶稣的追寻。

莱辛、赖马鲁斯和对历史上的耶稣的追寻

戈特霍尔德·以法莲·莱辛(Gotthold Ephraim Lessing，1729—1781年)[1]这个名字，比较经常地出现在德国文学的编年史上而不是哲学史上。莱辛以《艾米利亚·伽罗蒂》(1772年)、《明娜·冯·巴尔赫姆》(1767年)以及《智者纳旦》(1779年)之类的戏剧，在创立德国现代戏剧方面发挥了重要的作用。他帮助德国戏剧从盲目摹仿法国古典悲剧中摆脱出来，在创作戏剧中引入小说的实践，内容上用中产阶级取代古代世界的国王、贵族和人物。但是，莱辛对怀疑主义思潮的兴起的贡献，纵然有些不同于伏尔泰和卢梭，可并不比他们小。他在神学领域的涉足，在神学史上证明是一个重要的转折点。

莱辛是牧师的儿子，在正统、敬虔的家庭氛围中成长起来。在转向哲学和文学之前，莱辛学生时代在莱比锡学过神学。他后来的神学著作，显示出他有一个敏锐的头脑，能够根据专业神学家们自己的主张来挑战他们。1767年，莱辛来到汉堡，担任国家歌剧院的顾问
302
与常驻批评家，但国家歌剧院没有存在多久。正是在这里，他结识了赫尔曼·萨缪尔·赖马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus，1694—1768年)家族。在汉堡城，赖马鲁斯之家是文化和启蒙运动的中心。这个传统由女儿伊丽热和儿子约翰(Johann)维持。约翰是莱辛的医生。正是莱辛和赖马鲁斯家族的联系，导致了一系列改变神学进程的事件。

赖马鲁斯乃是广为人知的备受尊敬的宗教作家，只是略带理性主义的色彩。年轻的时候，他在荷兰、英国度过一段时间，当时自然神论的争论即将达到高潮。赖马鲁斯生命的最后40年，在汉堡大学担任东方语言学的教师。他的学术著作，尽管现在没有人阅读了，但其令人敬畏的目录，表明他对理性的尊敬以及把基督教奉为一种理性宗教的事实。赖马鲁斯反驳了拉美特利的唯物主义无神论和斯宾诺莎的泛神论。然而，赖马鲁斯发表的著作，很少流露出他的怀疑倾向：即他长期一直抱有的对启示宗教、圣经的历史价值以及基督教起源的怀疑。这些疑惑保留在他的巨著(*magnum opus*)中。赖马鲁斯写这部著作是为了表达他个人的怀疑。由于其内容，他有意不出版此书。赖马鲁斯把他的书稿命名为《辩护，或者为理性崇拜上帝的人们辩解》。

莱辛承蒙许可进入到那些可以阅读这个文本的亲密圈子中，他成功地获得一个复制本。离开汉堡大学后，他到沃尔芬比特尔的布伦斯维克(Brunswick)公爵图书馆担任馆长职务。任职期间，莱辛开始发表了系列著作《从沃尔芬比特尔的公爵图书馆的馆藏看历史与文学》。这个系列，为莱辛开始出版赖马鲁斯的《辩护，或者为理性崇拜上帝的人们辩解》提供了机会。当时正逢执行宗教检查制度的时候，德国的著作家们并没有享受到他们的英国同行所具有的那种言论自由。这无疑是决定不出版此书的一个主要因素。通过完成两项重要的举动，莱辛越过了这重障碍。首先，因为他的一系列著作是基于固有的历史兴趣，他获得了免于检查的特许(尽管因着后来发生的争论，这种自由终于丧失了)。其次，他出版了赖马鲁斯的著作《一位匿名作者的片断》。[2] 他以摘录形式发表的这部著作，在一段时间内广为传播。为了避免让异端的搜索者们进一步发现蛛丝马迹，莱辛建议，作者可以采用原本著名的自然神论者施密特(Johann Lorenz Schmidt)的名字。此人在沃尔芬比特尔的宫廷度过了他生命的最后岁月。

303

1774至1778年间，莱辛出版了七个《片断》。其论题广泛，内容包括从倡议对自然神论者们的宽容到批判性地攻击《旧约》的准确性和福音书中关于复活的叙述。不过，第七个也是最后一个《片断》，引

发了一场激烈的争论。它是对耶稣的叙述,标题为《论耶稣与福音书作者们的意图》。

它把耶稣描写为一位真诚的但被误导的宗教改革家。赖马鲁斯以某种让人想起英国自然神论者们的方式,否认耶稣传道中有任何神秘的东西。耶稣无意将任何新的教导或各种新奇的仪式引入犹太宗教之中。毋宁说,他是在竭力净化犹太教,呼吁回到真正的犹太教的敬虔中。不幸的是,耶稣采取了大量行动。这些行动的结果是致命的。他容许自己转向拥抱政治弥赛亚主义。他结果把上帝的国度看成唾手可得的一个政治实体。起初,耶稣以为通过传道,呼唤人们悔改,过圣洁的生活,上帝的国将来临。不过,后来他失望了,他决定不惜一切代价促成这个结果。为了展示他的能力和推动一个决断,耶稣选择了逾越节。不幸的是,他错误地估计了群众支持的力量。当他骑驴进入耶路撒冷城的时候,人群欢迎他,但耶稣早已疏远了当时的政治权势。他在圣殿掀起的骚动,只是让执政当局更坚定要铲除他。在关键时刻,他所有的跟从者都抛弃了他。耶稣绝望而死。他最后的话,表现出他对上帝的幻灭。上帝辜负了他。

若不是因为耶稣门徒们的想像和欺骗,整个基督宗教当时很可能就此结束了。最初,他们万分恐惧,纷纷躲藏起来。但是,在当局无意迫害他们的形势变得明朗时,他们偶然发现了一个大胆而高明的计划。他们传出了这样一个故事:耶稣已经从死里复活,私下向他们显现。这个故事被进一步发挥:当耶稣返回来到地上的时候,他谈论的上帝之国将会从天而降。凭借门徒们劝说的权能,组建了一群崇拜者。教会竭力经受住了它所遇到的各种考验和患难。耶稣的再来继续被延迟。教会兴盛了近 1800 年,但很少有人注意到基督教的整座大厦是建立在欺骗之上。

304

大约 80 年前,在阿尔伯特·史怀哲(Albert Schweitzer)的带领下,一代又一代的学者们假定:赖马鲁斯的片断《论耶稣与他的门徒们的意图》的出版,标志着对历史上的耶稣的追寻的开始。历史上的真实的耶稣区别于《新约》描写的耶稣,这种观念与企图证明这些事实的愿望,一直成为从那时至今的神学的中心问题。史怀哲甚至热情赞扬赖马鲁斯的著作,说他在"耶稣生平的历史研究的全部过程中

也许代表着最卓越的成就，因为，他最早把握了如下的事实：耶稣进入的思想世界在本质上是末世论的"[3]。这里，史怀哲心里的意思是：赖马鲁斯认为耶稣相信他生活在末世；除非依据这种上帝之国的概念，耶稣便不可能得到理解。

对于史怀哲而言，赖马鲁斯如同晴空霹雳，前无古人后无来者。今天，这种结论显然不能成立。赖马鲁斯本人在英国期间，自然神论的争论正如火如荼。他个人的图书收藏中，包含自然神论各种重要著作的复制本。对他的作品的最新研究表明：他在许多地方受惠于发源自英国的自然神论。不仅赖马鲁斯熟悉自然神论的系列文献，而且早在《片断》出版之前的许多年，知识分子读者也熟悉这些文献。各种各样的著作已经被翻译成德文。那些未曾阅读这些书籍本身的人们，通过阅读杂志了解了国外形势的发展。这些杂志，告诉它们的读者在讲德语的世界之外所发生的一切。不过，赖马鲁斯的著作标志着一个转折点，部分是因为它所引起的争论，部分因为它显然是由一位德国著作家撰写的著作。这位德国著作家，极为怀疑基督教信仰的历史基础。

关于小册子争论的第一枪，早在 1777 年就已经打响了。那年，舒曼(J. D. Schumann)重申了根据神迹和预言证明基督教真理的传统观点。雷斯(J. H. Ress)捍卫复活叙述的真实性，反对这位片断作者的批判。莱辛本人加入到这场争论中，以其作为编辑的身份发表了系列《相反的论题》，在他自己的小册子中回应舒曼与雷斯的著作。莱辛著作攻击的主要目标，是汉堡的圣凯瑟林路德宗教会的牧师戈依茨(J. M. Goeze)。整个争论中最有分量的著作，出自塞姆勒(J. S. Semler，1725—1791 年)之手。今天，他被誉为《新约》历史研究的奠基者。1779 年，塞姆勒发表了巨著《答一位不知名作者的片断》。该书几乎逐行分析了《片断》的内容，揭示了片断作者的历史解释的逻辑欠缺，各种自相矛盾和理由的不充足。塞姆勒的著作从未被翻译成英文。它是一部异常重要而令人印象深刻的著作，远远超出了史怀哲对它的概述所表明的价值。由于它的出版，直接的争论开始平息下来。两年之内，莱辛本人去世，其他的事情开始占据公众的注意力。

305

整个争论中，莱辛的行为如同德国的伏尔泰。他否认不知名的片断作者的观点是他自己的，但捍卫作者陈述它们的权利。他承认这位不知名的作者太极端，不过，如果他是正确的，会怎么样呢？它会造成什么影响？莱辛本人参与这场争论的主要的目标，直接指向《片断》所提出的基础性问题。一种宗教的真理，能够诉诸历史来确立吗？任何宗教依据历史会显明它是惟一真实的吗？1777 年，莱辛发表了对舒曼的证明的回答。舒曼对基督教真理的证明，依据的是神迹与预言。莱辛为他自己的小册子取名为《论圣灵和大能力的明证》。这个标题，有意摹仿使徒保罗在《哥林多前书》2 章 4 节里的话。莱辛的策略，是企图通过否定历史问题的相关性来挫败它。如果莱辛生活在基督的时代、亲眼见过实现的预言和实施的神迹，那么，他当然会重视它们。但是，我们现在只有关于这些预言实现和现象的**报道**。各种报道，并不像那些事件本身那样具有相同的说服力。莱辛以如下著名的公理圆满完成他的证明：

306

> 如果没有历史的真理能够得到证明，那么，通过历史的真理什么也不能得到证明。
>
> 这就是说：**关于历史的偶然真理，从来不可能成为理性的必然真理的证据**。[4]

莱辛明显感觉到，他在这里已经胜算一筹。事实上，他并没有说出任何特别新的东西。此外，他的证明回避了问题的实质。称历史的陈述和说命题**二加二等于四**不属于同一类陈述，这只是在阐明一个自明的真理。**二加二等于四**是自明的。一旦我们理解这个命题中各个语词的含义，我们就能明白它的真理，无需进一步的观察或历史的追问。另一方面，历史陈述的真理依赖于支持它的证据的可信度。在阐明他的公理的时候，莱辛重申了理性主义的一个基本教条。自从笛卡尔时代以来，这个教条便一直存在着：惟有清楚明白、自明的观念，才可以充当某种思想体系的基础。理想的知识形式是几何学，它具有自明的定义、公理和逻辑必然的演绎。这种理想体现在斯宾诺莎的《伦理学》(1677 年)中。莱布尼兹在许多地方解释过莱辛所

做区分背后的观点，包括他的论文“必然与偶然的真理”（约 1686 年）和他的《单子论》(1714 年)。[5] 莱辛在“偶然真理”与“必然真理”之间的区分，对应着康德在《纯粹理性批判》(1781 年)中在“综合判断”与“分析判断”之间做出的区分。《纯粹理性批判》在莱辛去世那年出版。[6]

论到这种区分的基础，莱辛强调说，历史的主张属于和各种形而上学与道德的观念相区别的范畴。两种范畴之间，存在着某种“丑恶而巨大的鸿沟”。无论多么想跨越这条鸿沟，莱辛都不可能跨越。[7] 尽管莱辛声明渴望跨越这条鸿沟，但他发现没有越过鸿沟的必要。因为，宗教的基础根本不在历史之上。任何宗教(基督教或其他宗教)的价值，都依赖于它通过爱更新生命的能力。在莱辛的戏剧《智者纳旦》(1779 年)中，他对这最后一点给出了戏剧性的表达。在他创作这部戏剧的时候，莱辛被禁止再发表任何关于宗教的著作。通过回到他称之为“以前的讲坛”即舞台，他绕过了这一点。该剧的背景设在十字军东征的时代，但剧中的人物明显类似于参与《片断》论争的几个人物，包括戈依茨牧师。英雄纳旦以摩西·门德尔松为原型。三个主要人物犹太人纳旦、穆斯林萨拉丁和圣殿骑士，代表三大宗教。

307

在这部戏剧的核心第三幕中，莱辛利用了薄伽丘《十日谈》里的一个故事。萨拉丁问纳旦：三种宗教哪一种是真的？纳旦用三枚戒指的比喻来回答。曾经有一枚古老的戒指，它有权赐予戒指的主人被上帝和人所爱的礼物。戒指连续传递了几代人，不断使用它奇妙的权能。最后，它成为一个人的财产。这个人有三个儿子，每个对他来说都一样宝贵。为了解决谁应当得到这枚戒指的难题，老人复制了两枚。每个儿子各得一枚，没有人会分辨出这些戒指。至于宗教也是这样，人们不可能寻求到原本。每种都宣称拥有真理。最后，儿子们上诉法官。法官恼怒之下宣判：没有一枚戒指会是真的。也许，父亲想摧毁戒指的专制。显而易见，没有一位兄弟是蒙众人所爱的。或许，他们都没有真的戒指。既然这样，法官建议每位兄弟表现得似乎拥有真戒指，并以此证明他所声称的真实性。戏剧以发现彼此的血缘关系和喜乐的和解而告终。

《智者纳旦》并不是莱辛的宗教遗言。在他的论文《人类教育》(1780年)里,莱辛一清二楚地说明了暗含在这部戏剧中的讯息。这个世界中的诸种宗教,只是代表向一种普遍的爱的宗教发展的阶段。在这种普遍的宗教中,人类得以完全。[8]《旧约》在教育过程中,被认为是一个"基本的启蒙读本"。耶稣被称赞为"灵魂不朽的第一位可信赖的、实践的教师"。对于莱辛而言,历史至多是一系列把握各种真理的偶然事件。这些真理与历史真理不同。正如他在其他地方所言:"宗教不是因为福音书作者和使徒们教导它而成为真实;相反,他们教导它,因为它是真实的。这些成文的传统必须通过它们内在的真理得到解释;如果宗教一无所有,没有任何成文的传统能够给予宗教任何内在的真理。"[9] 莱辛的主题带着一种傲慢的口吻。这种老调可以在英国的自然神论者马修·廷德尔(Matthew Tindal)那里找到。[10]但是,必须追问的是,这种论调是否像它第一眼看上去的那样显得是真的?莱辛总体的立场,是没有根据地假定:各种宗教,或多或少都是关于相同的东西,都只是世界迈向进步过程中的各个阶段。它假设,历史对于宗教不可能有决定性的重要性,因为,没有任何时间中的人或事件,能够影响宗教的核心问题。

308

莱辛的立场基于像他本人那样的启蒙思想家会毫无疑问地接受的某些假设;但今天许多人向它们提出挑战。他假定,各种能够证明的、必然的命题,比起其他命题来不但属于比较高级的一类,而且这样的命题能够充当某种信仰体系的基础。不过,也许有人会问,莱辛本人提倡的观点,是否一度得到如此自明的证明?或者,任何信仰体系或世界观,是否被证明是由"理性的必然真理"确立的?

当然,从某种深刻的意义上,可以说,福音书作者和使徒们教导宗教,因为它是真实的。他们见证过上帝在历史中的作为,因为他们在耶稣基督身上和这种作为相遇。这种相遇不可能化简为一个在理性上自明的命题,这一点并不会使它更不具有说服力。莱辛对正统基督徒的抱怨的核心,是控诉他们混淆了不同类型的真理,犯了种种范畴上的错误。但是,事实上,在犯范畴错误的是莱辛本人,他承认他不明白有两种类型的真理——历史的偶然真理和理性的必然真理,历史能够提供理解超越这些范畴的实在的手段。[11]

大约在他写作《人类教育》(*On the Education of the Human Race*)的时候,莱辛对斯宾诺莎做过某些评论。有人从这些评论看出他本人曾经信奉斯宾诺莎主义。这种行为严重地冒犯了摩西·门德尔松,导致后来著名的**泛神论争论**。莱辛实际上是否是一位泛神论者,至今依然悬而未决。在他的著作中,存在某些段落暗示他曾经是泛神论者。[12]无可辩驳的事实在于:从他以降,越来越多的作家公开表示敬仰斯宾诺莎。其中可以列出在德国文学、哲学和神学的历史上许多著名的名字——赫尔德(Herder)、歌德、施莱尔马赫、黑格尔和谢林。由于启蒙运动时代后紧随着观念论(Idealism)的时代,启蒙运动的自然神论终于让位于某种泛神论。这种泛神论把上帝看成是世界无所不在的、神圣的灵。这不可避免地影响了人们对基督教的思考方式。同时,启蒙运动的历史怀疑主义继续兴旺。不过,这个故事不属本书讨论范围。[13]

康　德

伊曼努尔·康德(1724—1804年)[14],是近代最锐敏、影响最大的哲学家之一。康德的一生外表平静,但他的著作和学说改变了西方思想的进程,标志着两百年欧洲哲学的顶峰,铸就了随后的发展历程。康德生死都在哥尼斯堡(Königsberg),那里是东普鲁士的首府(后并入苏联,改名加里宁格勒)。他是贫穷的马具制造者的儿子,受过敬虔的教育,祖先为苏格兰人。他身材瘦小——显然从未超过5英尺2英寸和100英磅。青年时代,人们以为他理所当然会去学神学,将来做一名路德宗的牧师。但是,他深爱拉丁文,被卢克莱修的诗《物性论》所吸引。甚至到晚年,康德都能大段大段地背诵它的内容。卢克莱修帮助康德的思想从宗教转向自然主义的世界观。康德是哥尼斯堡大学的一名学者,除了一段时间在外任私人教师外,他在那里度过了自己的一生。1755年,他成为一名无俸讲师。这一任就是15年。1770年,他得到逻辑学和形而上学的教席,尽管他体格弱小,但他在那个位置上继续工作直到1796年。当时,他的身体机能开始呈现衰老的迹象。

康德的生活，呈现出一幅悖论性的图像。今天，康德作为一位重要的哲学家而闻名，但他早年的名声来源于他对宇宙的本性所持有的观点。他在哥尼斯堡大学的位置，要求他开设许多不同的课程。他最初出版的著作，主要都是在科学和自然哲学领域。[15]其中最重要的，是《一般自然史与天体理论》，[16]书中包含第一个对银河系现象的正确解释。康德继续把宇宙描绘为一个无限的、充满等级秩序的星系体系。他将这个体系和各种行星体系的进化理论以及原子理论联系起来。在他的书的序言里，他承认自己的观点与卢克莱修、伊壁鸠鲁、留基伯(Leucippus)、德谟克利特和艾萨克·牛顿爵士的观点相似。当有人指控他复活了古代的异教和自然主义时，他为自己辩护。他抗议道，他深信"神圣真理的无误性"并坚持凡是和这种真理相矛盾的东西都会"充分受到该真理的反驳"。在人生的这个阶段，康德宣称他看重以下的证明：宇宙的美和完美的安排证明存在一位完全智慧的创造者。同时，他表达了如下的愿望：宗教的辩护者们不要错误地使用那些证据，造成与自然主义倡导者之间的永久冲突。[17]

康德也开设人类学和地理学的课程。他喜欢旅行方面的书籍，但从不远行。他喜欢交友，常常在午餐(他白天惟一的一餐)招待客人。他喜欢与女性交往(只要她们不装着好像能理解他的《纯粹理性批判》)。他有两次想过结婚，但他总是犹豫不决，等到做决定时，已经太晚了。他严格地规定他的日常生活。他的佣人五点叫醒他。他在桌子前头戴睡帽、身穿长袍工作到七点。在他上午讲课后，他回去继续从事研究，再次戴上睡帽、穿上长袍。午餐后，他独自去散步。诗人海涅讲过如下的故事：哥尼斯堡的家庭主妇们按照康德下午散步的规律性来调她们的时钟。康德不会欣赏音乐，对噪音极为反感。一次，他要求警察当局制止一所附近监狱的难友们为安慰自己而唱的圣诗。他本人高度规律性的个人生活，是因为考虑到现实的益处、健康和对责任要求的某种深刻意识而养成的。

对康德思想任何恰当的理解，都必须把握他的伟大的"三大批判"，尤其是《纯粹理性批判》。但是，还有两部规模相对较小的作品，有助于正确地理解康德的哲学。我们曾经提到过其中之一——康德在1784年发表的杂志文章。文章提出的问题是："什么是启蒙运

动?”[18]康德的回答为,启蒙是自己独立思考、不接受权威的决心。如果这个世界还不是一个被启蒙的世界,那么,1781年《纯粹理性批判》的出版(第二版,1787年)已证明康德决心成为一位启蒙哲学家。这部著作重新评价了人类知识的过程和范围。另一部阐明康德思想的作品在这篇文章发表十几年后出版。它就是康德写给C. F. 史陶德林(Stäudlin)的一封信。此人为哥廷根大学的一位神学教授。在这封信里面,康德描写了他从启蒙的角度重新评价人类活动的主要领域的宏伟计划。

> 我重新评价我在纯粹哲学领域里的责任的计划,其中心就是要讨论三大工作:第一,我能够知道什么?——形而上学;第二,我应当做什么?——伦理学;第三,我可以希望什么?——宗教。因此,第四个任务应当如下:人是什么?——人类学;对此,我20多年来每年都开课讲述。伴随《限度内的宗教》等著作的问世,我试图完成计划的第三部分。在这部著作里,不但有对基督宗教的尽责和真正的尊敬,而且有自由思想的正当原则,它们引导我毫无隐藏。相反,我已经公开地呈现了每一样事物,因为我相信我会发现后者与最纯粹的实践理性之间可能的统一。[19]

康德在这封信里提到的著作,就是《单纯理性限度内的宗教》(1793年)。这部著作在宗教领域,完成了康德的其他伟大“批判”在其他领域已经完成的东西。他关于伦理学的巨著《实践理性批判》早在1788年便出版了。紧接着是对美学的重要研究,《判断力批判》(1790年)。人们期待已久的对《人类学》的探究,终于在1798年问世。康德以篇幅较短的大量著作,补充了这些主要的论述。其中有《未来形而上学导论》(1783年)、《道德形而上学的基础》(1785年)。 312

目前我们写作的这本书,是一种内容广阔的历史综览,它只能给出某位思想家的观念最简要的大纲。对于康德这样重大的哲学家,困难变得更加复杂。我们将把我们的注意力,限定在他的思想的四

个方面:(1)康德的知识观;(2)他对上帝存在的传统证明的拒绝;(3)他通向上帝的道德路径;(4)他对基督教的重新评价。

1. 康德的知识观。 康德的知识观是理性主义与经验主义的混合物。他曾经在理性主义的传统中接受教育,但在相当早的时期,他阅读过大卫·休谟的著作。用他自己的话说,休谟一度打破了他的"独断的沉睡"[20]。休谟关于因果问题的讨论,他对理性的有限范围的观点,动摇了康德对理性主义的信仰。但是,休谟对理性的讨论,结果是不令人满意的。许多年后,康德构思出他自己的批判哲学。这种批判哲学竭力要确定理性在获取人类知识的时候的作用和范围。康德赞同经验主义者们,称"我们所有的知识都开始于经验",但和他们不同的是,他坚持说"并不能得出结论,一切知识都出自经验"[21]。知识的"原材料"源于我们之外,但是,心灵在通过它自己固有的概念和思维方式处理该原材料时,也具有某种作用。在《纯粹理性批判》里,康德的目的,是要考察这个过程,确定人类知识的边界。

康德以下面的话阐明了《纯粹理性批判》的中心问题:"先天综合判断是如何可能的?"[22]要把握康德的意思,我们就需要理解两组术语的基本含义。第一组是**综合的与分析的**之间的区别。在《纯粹理性批判》的导言中,康德提供了下面的解释:

> 在含有主谓关系的一切判断中……这种关系之所以可能,共有两种不同的方法。或者是谓词乙属于主词甲而为(明显地)包含于甲这个概念中的某种事物,或者是乙虽然的确与甲相关联而它则在甲概念之外。前者我命名为分析判断,后者则叫综合判断。[23]

313

如果我们尝试把这段抽象的术语翻译成日常语言,我们会说,陈述句"雨天是下雨的天气",这是一个**分析的**陈述例证。概念"下雨的天气",已经包含在"雨天"之中。据说,这样的陈述句也被称为**必然的**陈述句。它必然为真。要否定它,将包含术语上的矛盾。不可能存在一个雨天,它不是下雨的。然而,做出这种类型的陈述只是提供一个术语的定义。这种类型的定义只是解开包含在术语中的含义。

它们并不指涉任何特定的事情状态。另一方面，如果我们说："星期二是下雨天"，我们却是在做出不同类型陈述。它属于康德所说的综合陈述的类型。这样的陈述，并不必然是真的。因为，星期二原本可以是无雨的天气，或者是任何其他类型的天气。在**综合**陈述中，谓词说出关于主词的某种东西，这种东西并非早已包含在该主词的概念之中。这个陈述的真假，依赖于所言说的东西是否和能够观察到的事实保持一致。换言之，为了考察某个**综合**陈述如"星期二是下雨天"是否为真，你不得不检查人们关于星期二所记住的内容。

另一组需要定义的术语，是**先天的与后天的**。[24]康德定义**先天的**知识为"绝对不依赖于一切经验"的知识。他把**先天的**知识和**后天的**知识相对照，而**后天的**知识指通过感官获得的关于世界的经验知识。这样的知识，"只是从经验"获得的。在某种程度上，我们提到的两组概念是重叠的。**综合的**知识，也是**后天的**知识，因为它包括感官的观察和经验。康德认为，人们对于世界的知识，既是**综合的**，又是**先天的**，因此它成为康德著作的核心问题。他的目的是要考察包含在这种知识里的诸种因素。它影响着形而上学和物理学的知识。因为，在人们放心地从事这些事业之前，有必要对**纯粹理性**展开初步的批判。康德使用这个术语，指的是"普遍的理性能力"，它"**独立于一切经验**"。"当没有混合任何经验的东西的时候，**先天的**知识模式就被称为纯粹的。"

因此，康德的《纯粹理性批判》，通过对人的理性的先验考察而致力于考察人类思想的范围和边界。康德大胆地断言：他的研究非常彻底，以至于"形而上学的难题无一未被解决，或者至少给出了解决的钥匙"。[25]正如我们很快会发现的那样，这种自夸并不是要打开通往一个形而上学思辨的新时代大门。情况恰恰相反。康德认为，传统的形而上学包含着关于种种虚幻实体的自相矛盾的思辨。这些实体（如果它们在根本上存在的话），超越了人类心智的范围。

314

康德的知识观，也许可以借着下面的话来总结：知识的原始质料，由可感觉的种种印象组成。人类心智对它们进行处理。在处理这种原始质料的过程中，心智会使用空间与时间的**直观形式**。[26]空间与时间，都不代表事物的属性本身。空间只不过是一切外感官现象

的形式；时间则是内感官的形式。时间和空间属于我们对对象的直观。但是，康德相信，它们属于我们的先天直观。同样，"只有当对象被认为是现象的时候，它们才适用。它们不能表现事物本身。这是它们有效性的惟一领域；假如我们越过它，那么，就不能客观地使用它们。"[27]

除了直观的形式之外，康德认为，心智还使用**知性的范畴或纯粹概念**。[28]康德确定知性有十二个这样的范畴，他分别以三个范畴为一组，共四组：**量**（单一性，多数性，总体性）；**质**（实在性，否定性，限定性）；**关系**（依附性与实体性，原因性与依存性，相互性）和**模态**（可能性—不可能性，存在性—非存在性，必然性—偶然性）。知性的范畴能够使人类心智对经验的对象进行分类、解释。它们使人的理解成为可能。然而，心智实际上并不能感知事物本身。就直观的形式而言，正如康德评论说："至于各种现象的形式，许多方面可以说成是**先天的**；但没有任何东西（无论什么）是关于事物本身的断言。事物自身也许是构成这些现象的基础。"[29]换言之，物自体（德语为 *Ding-an-sich*）是不可知的。

315 如果康德怀疑我们认识物质事物本身的可能性，他就会更加的怀疑我们认识被称为超物质的实体的可能性。使用直观的形式，"只对于可能经验的对象有效"。[30]一旦人类心智企图越过物质世界，它就使自身陷于**二律背反**之中，或者陷于种种不可调和的自相矛盾之中。[31]因为，心智努力用于形而上学领域的概念，是那些能够用于物理学领域的概念。甚至在这里，人类心智不得不承认各种矛盾。其中一个例子，就是对自由意志的信仰。康德认为，各种自然律排斥人的自由，因为科学按照因果关系提出对所有事件进行某种解释。因此，人的自由的观念是虚幻的。另一方面，康德主张，相信"绝对的自主性"乃是合理的，因为没有它，就不可能开始任何因果序列。此外，自由对于道德而言乃是必需的。因为，如果人类对道德命令没有回应的自由，那么，就会破坏道德的整个基础。正如我们很快会看到的那样，康德会**预设**自由作为道德的思想与行动的一个先决条件，因为伦理学需要它。但是，他坚持称，人类心智不可能对这样的预设的实在性获得任何理解。简言之，形而上学的研究领域是禁止进入的，因

为人类心智并没有能力穿越物理的世界。

在某种意义上，康德的人类心智观就像凝视着黑白电视机的某个人。这台电视机能够选择不同的电视台发送的各种信号。但是，屏幕上所显示的内容，是以各种各样灰色的阴影组成的一幅二维的画面。电视机对这些信号进行解码，不过，屏幕上的画面，并不等同于它所代表的实在。此外，观众不可能识破电视画面，从而看到实际上位于画面背后的东西。

自从康德本人的时代以来，他的思想的价值，一直受到激烈的争论。康德同时代有一个人叫哈曼(J. G. Hamann，1730--1788 年)，是生活在哥尼斯堡的市民。哈曼佩服康德的能力，但拒绝接受他的观点。在一封写给诗人兼神学家赫尔德(Herder，曾经为康德的学生)的信中，哈曼评论说，康德“的确配得上是普鲁士的休谟的称号……我们的同胞继续在咀嚼休谟激烈反对因果性的反刍食物，而没有考虑到信仰这种事情”。[32] 同时，哈曼嘲讽式地说道：“如果未认识到这一点，他(康德)对超越空间与时间的智性世界的热情，比柏拉图的更坏。”甚至在康德本人这样做之前，哈曼就阅读了康德伟大的《批判》的证明。他第一个认为，休谟把知识的难题给予了康德，康德把它退回去，似乎已经解决了。后来许多人都这么认为。这样看来，康德徒劳地吸收了理性主义者关于内在观念的观点。这些观念，伪装为直观的形式和知性的范畴，重新出现在他的哲学中。但是，最后，我们称为知识的东西，实际上是一种构造。我们将这种构造，置于我们的感觉经验之上。至于这种感觉经验背后的东西，它是不可知的。

316

这种讨论的回音，今天依然能够听见。一边是康德的崇拜者，如斯克拉顿(Roger Scruton)和贝克(Lewis White Beck)。他们捍卫康德的认识论，反对哈曼当年对准它的各种现代版本的指责；一边是批评者如杰基(Stanley L. Jaki)，他把康德的工作看成是一种伟大的失败。斯克拉顿为康德辩护，说他不是一个神秘的休谟主义者，因此，他也没有倒退到莱布尼兹。他认为，必须按照康德自身来理解康德。斯克拉顿不接受如下的观点：康德把种种先验的对象当作是实在的事物。他最后的结论，使康德听起来异常现代、不伤害他人。康德的

知识理论可以归结为:"不存在能够远离经验的对世界的描述。虽然我们认识的世界不是我们的创造物,也不只是我们观点的某种提要,但是除了依据我们自己的观点,世界就不可能被认识。所有企图突破经验所强加的种种限制的努力,都在自我矛盾中而告终。尽管我们有着对某种先验知识的暗示,但那种知识从来不可能属于我们……哲学,将描述知识的边界,它总是试图超越它们。不过,康德最后对此的建议,就是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所说的最后一句话,凡是我们不能言说的东西,我们就必须保持沉默。"[33]以类似的语气,贝克对康德的认识论的怀疑性含义不予重视。"休谟关于我们对自然的知识的怀疑因此而被清除了,而休谟对形而上学思辨的怀疑,却被发现是正当的。"[34]

除了这些对康德的肯定评价外,还是一系列否定的评价。康德在**分析的**与**综合的**陈述之间所做的区分,尽管一直毫无疑问地被后来太多的哲学家所接受,但它不断引出问题。按照其字面的意思,这种区分看来有道理。但是,如同前面给出的那样(**分析的**:"雨天是下雨的天气";**综合的**:"星期二是下雨天"),对两类陈述的所谓例证的考察表明,要在纯粹逻辑的与纯粹事实的构成要素之间画出一条清晰的界限是多么困难。因为,这些例证包含着两类构成要素。当代美国哲学家奎因(Willard van Orman Quine)把这种区分看成是"经验主义的教条"之一。他得出的结论是:"就算它具有先天的合理性,在分析的与综合的陈述之间都未曾画出一条界限。认为存在这样的区分的观点,是经验主义者们的一种没有经验根据的教条,是一种形而上学的信条。"[35]如果这种区分(对于康德的知识理论是基本的)是成问题的,就不可避免对建立在它上面的理论产生严重怀疑。

317

当代美国的科学哲学家杰基,在评论康德的工作时甚至更加尖刻。杰基认为,康德在科学领域中的冒险没有多少价值。他不认为康德配称为哲学中哥白尼式革命的开创者和牛顿物理学在哲学上的解释者。对于杰基来说,康德的工作中从深层上看颇带某种非牛顿的和非哥白尼的成分。牛顿的科学著作,提出了一系列对初始假设的有效性的连锁证明,但是,康德的《批判》却是一本性质非常不同的著作。该书的核心是康德对**先天的**综合陈述的有效性的证明。不

过，其篇幅仅有一两页；余下的就是扩充和演绎，而不是进一步的证实。杰基至多把康德看成是一位“业余的牛顿主义者”，他未能看到牛顿著作表层下面的东西。康德把自己和哥白尼相比较，甚至更不恰当。哥白尼的太阳中心的宇宙理论，包含人类的宇宙观的某种转移，但它并不意味着认识论观点的某种转换。杰基坚持说：

> 康德这位认识论的地球中心论的大祭司，把那种转移嫁接到哥白尼的观点上，这种错误对科学的毁灭性比物理上的地球中心论要大得多。因为，如果心智被设想的结构决定着处于心智之外的事物的结构，那么，实验和观察的存在理由，几乎不可能成为一种令人信服的理由……康德对于事物的知识，是一种由心智获得的事物的表象形成的建构，而不是一种对体现在它们中的可理解性的自然把握。其结果就是：无论康德怎样渴望与事物而不是他自己的心智具有某种理智的接触，但康德的同物自体的联系的不可能性，意味着会陷入人自己的心智圈套之中。[36]

318

2. 康德对上帝存在的传统证明的拒绝。在《纯粹理性批判》前面部分，康德考察了理性的范围。之后他开始讨论上帝的存在能否被证明的问题。他主张，基本上只存在三种这样的证明：**本体论的、宇宙论的和目的论的**（或如他所称为的**自然神学的**）证明。[37]三者当中，正是**本体论的**证明不仅是关键性的而且有致命的缺陷。

在讨论本体论的证明的时候，康德指出，我们不能假设（正如他认为笛卡尔所做的那样），如一个三角形的定义便指它有三个角，单单某个必然存在物的定义就意味着它存在。只有我们首先假定正在讨论中的存在物存在，这个证明才会起作用。[38]为了说明该证明，康德把上帝定义为**实在的存在体**（*ens realissimum*，即具有“一切实在性”的一个存在者）。康德要解决的问题，就是可否否定这样的存在者的存在而不带来自相矛盾。因为，“一切实在性”应当包含存在，“因此存在就被包含在该事物的概念之中。”

康德的策略是揭露这个证明为“一种纯粹的同义反复”。如果我

们说上帝是最实在的存在,即**实在的存在体**,然后宣称上帝的存在伴随在这个定义中,我们就必须问我们是否在进行某种**分析的**或**综合的**陈述。在此,康德利用了他先前的区分。这种区分主张,真正**分析的**陈述仅仅在定义上是真实的,相反,**综合**陈述的真理性依赖于经验的确证。通过尝试揭示本体论证明在本质上恰好是**分析的**,康德认为他已经展示它不过是一个抽象的定义。这个抽象的定义,没有事实上的依据。

> 我们必须诘问:**甲或乙事物**(无论它为什么,暂且认为它是可能的)**存在**这样的命题,是一个分析还是综合的命题?如果它是分析的,那么,事物存在的主张对于事物的思维丝毫没有增加什么;但如果那样,或者在我们之中的思维即事物本身,或者我们预先假定某种属于可能之领域的存在,然后以此为理由从其内在的可能性推断出它的存在——这不过是一种可怜的同义反复……相反,如果我们承认(正如一切有理性的人必须承认的那样)一切存在的命题都是综合的,我们怎么能够公然主张除去存在的谓词而没有矛盾?这种特征只能在分析命题中找到,也正好是构成它们的分析特性的东西。[39]

319

这种证明的理路,旨在表明:

> **"存在"**显然不是一个实在的谓词;也就是说,它不是一个能够加于事物概念之上的某种事物的概念,也不是存在于自身中的某些规定的概念。在逻辑上,它只是一个判断的系词而已。[40]

我们不会因着主张某种事物存在而在它上面增加什么。一个事物存在或不存在,这并不取决于定义,而是取决于能否发现能推断出事物存在的根据。简言之,这种证明不能证明上帝的存在正如某人思想有 100 美元在银行里,并不意味着他实际上必然就有这样一笔款项。"我们不能由纯粹的观念来扩展我们的理论见识的积累,正如商人不能在他的现金账本上加上若干个零以增加他的财富一样。"[41]

论到宇宙论证明，康德这样明确地陈述道："如果有任何事物存在，就必然也有一个绝对必然的存在者存在。至少，我现在存在。因此，有一个绝对必然的存在者存在。小前提包含一种经验，大前提则包含如下的推论，即从有任何经验推论出某个必然存在者存在。"[42]康德注意到这个证明似乎有某种道理。他把它看成是莱布尼兹从世界的偶然性而得到的一个证明形式。但他断言，它充满了许多"伪合理的原则"[43]。尤其是它不得不暗中使用毫无价值的本体论证明，以便将一个必然存在者的纯粹概念转换为一个实际的必然存在者。[44]另外，"因果律只适用于感官世界，此外便没有应用的意义和标准。"[45]也不可能设想出这样一个存在者会是什么样的东西。在自然中存在着许多种力量。这些力量，是"通过某种结果显示它们的存在，但我们还是难以探究它们；因为，不依据观察，我们就不能非常充分地推溯这些自然力的原因"[46]。

320

在他早期的著作中，康德曾经对目的论证明表示过赞赏，他后来依然对它表示尊重。目的论证明将赋予生活和科学研究以目的与意义。在世界中，我们发现明显具有秩序和目的的迹象。它们是这样的东西，这个世界的事物本不可能为自己而设计它们。它们似乎超越它们自己，指向一个智慧的、有理智的、自由的存在者。这个存在者，曾经赋予它们以秩序。考虑到这个世界的不同部分之间存在着种种相互的关系，也许可以推论出仅仅存在着一个而不是几个这样的存在者。[47]但是，按照康德的分析，目的论证明实际上只是宇宙论证明的另一种形式，后者仅仅"是一种伪装的本体论证明"[48]。因此，这些证明，都未能提供对上帝存在的合理的、令人信服的证据。

但是，如果上帝的客观实在不能被证明，它"也无法被纯粹思辨的理性"[49]所反驳。尽管康德宣称在神学领域使用思辨理性是"无效的"[50]，不过，他没有完全把上帝关在门外。他把他的工作看成是一种严肃的提醒："所有宣称将引导我们越出可能的经验领域的那些结论，都是欺骗性的、没有根据的；同样，它进一步教导我们：人的理性，有一种逾越这些界限的自然倾向。"[51]康德哲学的基础，是他确信"理性与对象绝对没有直接的关系，它仅仅和知性相关；惟有通过知性，理性才具有它自己（特有的）经验使用。因此，理性并不创造（各种对

象的)概念,只是**整理**它们,给予它们以统一性。这些概念之所以能够拥有那种统一性,仅仅在它们最大可能的应用范围内被应用的时候,即以在各种不同系列中获得全体为目的"[52]。因此,像上帝、自由和不朽之类的概念,对于实在的本性而言并不是构成性的。相反,康德把它们看成是规范性的概念。为了形成他们的思想,人类使用这些规范性的概念。

321 康德强调,如果我们问,"是否有与世界不同的任何事物,它包括世界秩序的根据及其依据普遍法则与世界的联系,答案是**无疑有之**。因为,世界乃现象的总和,因此必须有现象的某种先验的根据,即只能凭借纯粹知性才能思维的根据。"[53]但是,如果我们继续问,"这种存在者是否是最大实在的、必然的等等之实体,我们将回答:**该问题是完全无意义的**。因为,我们能够由此企图构成这样一个对象的概念的所有范畴,仅仅允许经验的使用,当其不用于可能经验的对象(即感官世界)时,则毫无意义。"[54]如果我们再继续问,"我们是否至少能以经验对象的**类比**来思维这种与世界之不同的存在者,答案为,的确能够思维它,但只是作为概念中的对象而不是实在中的对象,即仅为世界组织的系统的统一、秩序和目的性的机体,一个我们不可知的机体—— 一个理性不得不形成作为探讨自然之规范原理的概念。"[55]

因此,对于组织我们关于世界的思想而言,上帝的概念是一个有用甚至是必然的概念。这样的概念,是借着与我们人类理智经验的类比而形成的一个假设。康德以下面的方式总结他的观点:

> 但是,人们还可以进一步问这种问题,即:我们能否以此为根据假定一位世界的智慧而全能的**创造者**?
>
> **毫无疑问**,我们可以这样假定,不仅可以,而且必须这样假定。但是,这时,我们是否要把我们的知识推展到可能经验领域以外?**绝不这样**。我们所做的一切,仅仅是在预先假定一个事物,一个仅仅为先验的对象。至于先验的对象自身是什么,我们则毫无概念。如果我们要研究自然,我们不得不假定:我们是通过与某种智力(一种经验的概念)的**类比**来思维这个不可知的存

> 在者。这仅仅和世界的系统的有目的的排列相关，即根据这种存在者的目的和完成而言，以仅仅和我们的理性的条件相一致的那些性质赋予这种存在者。那些性质，可以被认为包含这样的系统统一的根据。因此，这种概念，仅仅在我们的理性与**世界相关的使用**范围内，才是有效的。如果我们将一种绝对客观的有效性归于这种概念，那么，我们就忘记了：我们所思维的东西，仅仅是概念中的一个存在者；如果我们不是从可通过观察世界来确定的根据出发，我们就不再能够以适合理性的经验使用的某种方法，来应用该原理。[56]

322

康德对上帝存在的传统证明的批评，尤其在新教范围内一直得到广泛的支持。哲学家们尽管继续讨论本体论的证明，但是，这条批评的主线，往往沿着康德确定的方向延续下来。一般而言，康德之后的思想家们，都一直很慎重地使用宇宙论和目的论的证明。不过，在说康德涉及此外的几项证明依赖于有缺陷的本体论证明这个论断是否正确时，存在意见分歧。弗里德里克·科普尔斯顿(Frederick Copleston)是发觉康德的论证有谬误的那些人中的一位。他发现，康德的论证，"仅仅在一个假设上是令人信服的，即以经验为基础的证明带给我们的，不是对某个必然存在者的实存的确认，而仅仅是某个必然存在者的模糊观念……不过，如果以经验为基础的证明带给我们的，是对某个必然存在者的**实存的确认，先天地**确定这个存在者的必然属性，和本体论的证明毫无关系。本体论的证明，主要关系到尽量从一个存在者的观念演绎出实存，而和从一个存在者演绎出诸种属性无关。这个存在者的实存，已经由于可能性之外的其他的理由得到了确认。"[57]尽管存在与此相反的假设，但关于上帝存在的证明问题，康德还是未曾说出最后的话。

3. 康德通向上帝的道德途径。康德将伦理学同样置于启蒙理性的审视之下。我们已经看到，他把这种审视带到知识问题和哲学神学中。如果现代人要生活得似乎他们已经成熟，他们必须抛弃一切外在的、虚假的权威。他们必须做理性告诉他们要做的事情，这才是正确的。人们既不需要上帝扮演天上的顾问，也不需要上帝提供各

种动机。他们必须认识到伦理学如同科学。后者关注的是自然法则，而前者关注制约行为的法则。两种情况下，上帝都不会直接介入其中。这就是康德的《单纯理性限度内的宗教》一书的开篇主题。

323

> 既然道德是建立在人具有自由意志这一观念之上，人正因为是自由的，通过他的理性使自己受制于无条件的法则，那么，道德既不需要另一种在人之上的存在物的概念来理解他的义务，也不需要法则本身之外的某种动机来履行他的义务。[58]

不过，康德相信，他的伦理概念是指向上帝的。在我们追问康德如何沿着这个方向前进之前，我们需要回头看看康德的伦理观。今天，纵然很少有人会以康德所提出的那种形式接受康德的伦理学，但他倡导的这种世俗主义的伦理学，一直被吸收到现代人道主义中。康德为道德寻求到了某种基础。这种道德，独立于宗教、习惯和社会强制力量。一个正确的行为，不是由期待个人利益或渴望回避麻烦、痛苦所促成的行为。[59]对一个行为的真正考察，是看它是否与一种"客观的原则"相一致。就道德的范围而言，这样的"客观原则"会采取**律令**的形式。

> 客观原则的概念，就其对意志的限定而言，是（理性的）一项命令。这项命令的公式，被称为**律令**。
>
> 所有的**律令**，都通过"应该"表达出来，因此表明理性的客观法则和意志的关系。这种意志就其主观构成而言未必是由该法则决定的。这种关系就是限制的关系。律令断言做什么或者禁止做什么是善的，但它们是针对某种意志而言的，这种意志做什么事情，并不总是仅仅因为该事情呈现为一件要做的善事。[60]

一句话，如果我应当，我就能够。康德继续区分了两种律令：**假言**律令和**定言**律令。

> 所有的律令，或者是假言律令，或者是定言律令。前者把某

种可能行为的实践必然性描述为达到人渴望目的的(或者是人可能渴望的)手段。定言律令,将是这样一种律令,它把某种行为表达为其本身就是客观必然的而不管任何其他目的。[61]

换言之(尽管它们不是康德的观点),**假言律令**采取的是如下的推介形式:"如果你想练习空手道,就找一位好老师。"

324

这种类型的律令的特征,就是并非每个人都会需要它。也不是每个人都会不得不遵从它。它不是对所有人的约束。它是相对于个人的欲望、需要和环境而言的。**定言律令**却大不相同。康德认为,它体现了某种理性的道德原则。在任何情况下,这种原则都是有效的,并具有普遍的约束力。他从两个方面来阐明这一点:

> 惟有你既能够同时又愿意根据它行动的准则,它才应当成为一项普遍法则……
>
> 你的行为准则,似乎是出于你的意愿而成为一项普遍的自然法则。[62]

这不只是根据良知采取行动的某种情形。因为,我们感觉到的称为良知的那种痛苦,也许受到习惯和环境的限制。它毋宁说是冷静而慎重地遵从某种理性原则。**定言律令**在康德那里,与清楚明晰的观念对于笛卡尔和理性主义者们具有相同的地位。康德承认,它是自明地真实和有效的。

作为定言律令如何发挥作用的几个例证,康德提到自杀、懒惰和自私。实际上,定言律令意味着:"你行动时总要把人,无论是你自己还是他人,视为目的而不只是作为手段。"[63]按照这些理由,康德得出结论:毁伤、败坏和杀害任何人都是错误的。这包括自己。因此,自杀是错的。同样的原则,可以扩展到我们刚才提到的其他行为。

显然,像自杀、撒谎、懒惰和自私这些行为,不能被普遍化。如果每个人都如此行,生活将是不可能的。但是,康德的观点是否真的为伦理提供了某种充足的基础,那是另一个问题。在最好的情况下,它们似乎为道德行为提供了普遍的原则。即便如此,它们似乎并不能

迎合全部的偶然性。堕胎和安乐死的支持者与反对者们，都能够正当地诉诸康德的原则，来使他们的行为合法化。因为，二者都会主张：他们认为适合他们自己的东西，也适合他人。正如黑格尔指出的那样，定言律令“本身并不包含超出抽象同一性和无矛盾的原则”。[64]换言之，它命令我们“不要自相矛盾地行动”。但是，如果是那样，我们会碌碌无为而死！

325

康德的立场有着如下的优点：它使一个行为的德性不依赖于它的后果。因为，一个行为可能本意是好的，但却没有达到预期的目的。它承认这样一种义务感：你要别人怎样待你，你就应当怎样待人。这种义务感不取决于环境和个人的好恶。但是，最后的分析表明，它并不是说我们**为什么**应该这样去行动。这仿佛是理所当然的。对于康德而言，这正是某种被给定的东西。它与“作为道德的最高原则的意志自律”的概念相联系。康德的意思是：

> 意志自律是意志的这种属性，它就是自身的法则，不依赖于意愿对象的任何属性。因此，自律原则就是：除非选择的准则以和普遍法则相同的意愿来理解，否则绝不选择。[65]

但是，这依然给我们留下**为什么**我们应当这样行动的问题。

对此问题的回答，就是我们应当遵从**定言**律令，因为，社会为了发挥功能，需要法则和秩序。如果这样回答，那么，它必然就意味着：**定言**律令不过是**假言**律令的一种伪装形式。惟一的差别，就是它在更大的范围内发挥作用。社会必须运转这是可取的，而服从该律令乃是确保社会运转的方式。如果情况果真是这样，它本质上并不是某种具有普遍约束力的东西，而仅仅是对言说者碰巧认为可取的东西的一种表达。不过，如果说我们因其本身的缘故就应当遵从**定言**律令，那么，我们就犯了过分简单化的错误。因为，仅仅追问我们应当做什么是不够的。定言律令也提出了一个问题：什么样的权威会严密监督我并凌驾于我之上，即命令我应当如此行动。

康德把它描绘为意志的某种**自律**原则，这进一步混淆了此问题。[66]因为，他使这个问题呈现为：定言律令，似乎就是个体根据某种

原则决定行动的结果。而这种原则,是由个体逐渐发展形成的。如果是这样,我们又回到假言律令的一种伪装形式。那样,定言律令,便成为就个体而言的某种价值判断的结果。个体已经决定以这种方式行动是一件好的事情。然而,如果这种律令是对承认源于我们之外的某种道德义务的表达,在做出自我立法的意义上我们就不再是自律的。康德尽管竭力抵制**他律**——人屈服于某种权威或外在于我们自己的某种法则——的观念,情况看来是:假如定言律令要避免再次沦为假言律令的一种形式,它只能是他律的。 326

在这点上,值得把康德和耶稣做比较。乍一看,他们似乎说的是同一件事情,但存在着根本的差别。耶稣教导说:第二大诫命是要爱人如己。[67]这样说的时候,耶稣不是在阐明某种自律的理性原则,而是在总结《旧约》的教义。[68]同时,他是在表达人们普遍感觉到的某种责任意识,无论这些人是否为宗教信徒。但是,耶稣提醒他的听众们回想起一种甚至更高的责任——以他们的全人爱上帝。[69]这也是《旧约》律法的基础和主题。[70]正如加尔文、西塞罗以及其他许多人曾经论述的那样,人们普遍具有对上帝的某种意识和对上帝的责任的意识。[71]这不仅在基督教中而且在其他宗教中都是真实的。真正的问题在于,人们是否认真承担这种责任。那是存在于人们心智背后的某种东西,那也是康德在发展他的哲学体系时谨慎地忽略的东西。

不过,康德没有把上帝从他的哲学体系中完全清除出去。在他的《实践理性批判》中,康德解释了上帝如何进入这个场。上帝与自由、不朽的概念一起,构成了纯粹实践理性的预设。[72]按照康德的术语,"实践理性",是"讨论决定意志的根据"时的理性。因此,它区别于理性的理论应用。理性的理论应用,与"纯认知能力的对象"相关。

自由、不朽与上帝,在康德看来不是"认知能力的对象"。意志自由不是某种能够客观地加以说明的东西。从科学的立场看,人的行为服从于因果律。这些因果律会影响所有的物理实体。但是,义务引入一个新的因素。义务意味着顺从或不顺从道德律的自由。**应当包含能够**。在这种意义上,我们超越我们的时空存在。不过,康德认为,自由这个概念,并未给予我们要在它上面建立一个彻底的形而上学体系的权利。自由是伦理的一个前设。同样,它是纯粹实践理性 327

的一个预设。

康德在他称为至善(*summum bonum*)的语境中,讨论上帝与不朽。至善是德福配称的理想状态。然而,德福在今生的不配称,这也是异常痛苦且显而易见的。此外,惟有承认人是一个无限的存在时,人获得至善才是可以设想的。[73]为了把幸福与德性统一起来,“这个存在被预设为全部自然的一个原因,它本身区别于自然,它包含幸福与道德完全配称的根据……对某种至高的派生性的善(至善世界)的可能性的预设,同时就是对某种至高的原初性的善,即上帝存在的预设。”[74]

康德所提供的东西,是一种以责任为基础的个人伦理理论,表面上奠基于自明的理性真理之上。通过使伦理自主,以责任为基础的个人伦理理论,把道德同宗教分离开来。如果宗教在根本上具有任何公共的功能,那么,它正是对伦理的屈从(正如康德后来在《单纯理性限度内的宗教》中解释的那样)。宗教的作用,是要谆谆教导伦理。在这方面,康德的伦理学,既是它在其中被构想的启蒙运动时代的一种表达,又是各种即将诞生在现代世界的事物的征兆。

4. 康德对基督教的重新评价。康德早期的上帝观,重新回荡在《单纯理性限度内的宗教》中。道德不需要宗教,但它指向宗教。它会导致这样一种观念:“为了使尘世的至善成为可能,我们必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者。惟有这个存在者,才能把至善的两种因素(即责任与幸福)结合起来”。[75]这是康德重新评价基督教的出发点。正如他的著作的标题所显明的那样,他的目的,是要清除基督教中信仰一位会亲自介入人间事务的超自然上帝之类多余的东西。他提出一种朴素的宗教取而代之,预备为接受过启蒙的现代人所采纳。其结果,就是一种成熟的自然神论,以适应康德时代的德国文化。

传统基督教的启示观,即上帝通过历史事件和他的圣言在历史与个人经验中启示他自己,被理性所代替。对于无知的大众,圣经故事是有用的。它们体现了一种教导大众道德的生动方式。但是,分析到最后,“人的普遍理性”成了“至高的命令原则”。[76]基督教的恩典观和救赎观——上帝通过除掉人类的罪、恢复他们与他自己的关系,

已经为人类成就了他们不可能为自己成就的事情——被一种冷漠的自助宗教所替代。

> 真正的宗教，不在于认识或考虑上帝为我们的救赎会做什么或已经做了什么，而在于为了配得这种救赎我们必须做什么……论到宗教的必要性，每个人即使没有任何圣经学问也能够全然确定无疑。[77]
>
> 人**自己**必须使他自己成为或已经成为在道德的意义上或善或恶的存在者，或将要生成为或善或恶的存在者。[78]

按照康德的宗教观，耶稣是“善的原则的人格化理念”，是道德之善成为的肉身。他“从天上来到我们中间”。[79]根据康德对《新约》的诠释，这乃是《约翰福音》1章1—13节和3章16节、《希伯来书》1章3节、《腓立比书》2章6节这些段落的真正含义。足以令人奇怪的是，在康德著作中的任何地方，他似乎都不能够使自己宣告耶稣的名字。相反，他仅仅抽象地谈论那一位代表着“上帝悦纳的人的理想”以及“道德纯全的原型”。[80]偶尔，康德也会说到“这位导师”和“智慧的教师”。[81]他会谴责沃尔芬比特尔片断(Wolfenbiiffel Fragments)的作者，把不恰当的动机归在这位导师身上。[82]同时，他会继续主张，我们无需“任何经验的榜样，使在道德上很好地取悦于上帝的某个人的理念成为我们的原型；这种理念作为一个原型，已经存在于我们的理性之中”。[83]

如果说康德的讨论充满了圣经的典故，那么，他对基督和基督教的叙述，除了名称之外全都世俗化、理性化、去神化了。康德本人称这个过程为，揭去生动而流行的表现方式的“神秘面纱”。当这个目标恰当地得以完成的时候，康德宣称：“显而易见，实际上，它的精神和意义，在所有时代对于整个世界都是有效的、有约束力的，因为它对于每个人来说都是如此相近，以至于每个人都会认识到自己在这方面的义务。这种意义就在于，对于人们而言，除了真诚地把真正的道德原则纳入自己的品性，绝对不存在任何救赎。”[84]正如康德在他的著作中所做的结论那样，他回到了“**基督教作为一种自然宗教**”[85]

329

的主题。他以攻击教权主义结束自己的讨论。尽管没有迹象表明康德提到过自然神论者，但他本人对体制化的基督教的批判、他对他所认为的宗教本质是什么的重述，都贯穿着自然神论的精神实质。

附　言

直到 1804 年康德去世时，他在德国都享有巨大的声望。其后的 19 世纪，在整个欧洲和新大陆都感觉到他的思想影响。任何严肃的思想家，都无法忽视康德或对他保持中立。同时，人们对康德的哲学又深深地感到不满。尽管康德竭力要发展出一种理性的哲学，但是，有些人认为康德的著作是一种巨大的失败，其中，就有晚他一代的重要哲学家黑格尔。他抱怨“康德的批判论”，“仅仅是一种主观性的哲学，一种主观的观念论”。它和经验论的差别，仅仅是在于什么构成了经验的问题。但是，它在如下的论点上和经验论是基本一致的：“理性无法把握任何超越感觉的东西、无法把握任何合理而神圣的东西。它依然停留在有限而不真实的范围内，即属于仅仅在主观上把某种外在性和物自体当作它的条件的把握。这种理解，是无形式的抽象、一种空洞的超越。”[86]

黑格尔用他的绝对观念论来取代康德。这种哲学产生的影响和争议不亚于康德的哲学。它离正统的基督教也不是那么的近。不过，这些都是本书的第二卷要讨论的问题。一个人感觉到黑格尔对康德的要求步骤的反驳力量，他并非一定要成为一位黑格尔主义者。康德要求“对认识能力进行批判作为它的初步训练”。对于黑格尔来说，这就如“在你学会游泳前都拒绝下水的错误。”[87] 通过宣布禁止进入形而上学的整个科目，康德相信，他已经解决了形而上学的基本难题。康德留给后人的东西，不是对形而上学难题的解决，而是一个双重的议程。一方面，存在我们的**确如何**认识的问题。另一方面，存在我们认识**什么**的问题。这些问题，从康德之前的许多世纪到今天一直被追问。[88]

330

欧洲的启蒙运动时代，最后以康德的去世为终点。19 世纪取而代之哲学的多产，既是对其缺陷又是对其死亡之事实的有力见证。

但是，启蒙运动的遗产，继续以神圣与世俗的分离而保留下来。任何承认神圣的地方，现代精神都企图把它归入个人信念的领域，竭力把日常生活与思想的所有重要方面都牢牢地限定在世俗领域。随后的第二次世界大战期间，朋霍费尔对成熟(coming of age)世界的评论，在宗教和学术界产生了极大的反响。人们称赞这种观念是朋霍费尔所取得的一种卓越的新洞见；这是他在纳粹监狱中受苦期间沉思世界的状况所获得的洞见。[89]

对于这个术语的起源或者它的含义，朋霍费尔本人不存在任何幻想。正如他草草记下他的随想那样，朋霍费尔清楚地意识到如下的事实(他同时代的任何德国神学学者原本都会意识到的那样)：正是康德在他的文章"什么是启蒙?"中，第一个谈到成熟的世界。朋霍费尔的随想，最终收集起来在死后出版，书名为《狱中书简》。但是，对于康德而言人们在其中学会不依赖于外在权威而生活之新时代的来临，在第二次世界大战黑暗的岁月里，它成了一种严酷的现实。世界并没有成熟和能够承担责任。我们距离这个目标还甚远。人类成了自己的法则，正在收割痛苦的庄稼。朋霍费尔的解决办法，并不在于企图让时间倒流，仿佛过去 200 年时间里的所有事件从未发生过。问题在于我们应当如何思考上帝、基督、世界与宗教。那正是后启蒙世界向朋霍费尔提出的问题。它依然是我们今天的问题。

331

第十八章 回顾与展望

作为人类,我们需要许多东西,如食物、庇护所、友谊、爱、归属感、目的和成就,还可以列举许多项。但是,或许,我们也需要一种称为世界观(缺乏一个更好的语词)的东西。**世界观**这个词容易产生比它实际上的意义丰富得多的东西。因为很少有人具有高度复杂而完整的世界观,会将主要的学术科目都纳入考虑。是否存在某种单一的世界观,它广到足以从单一的视角包含一切重要的事物。也许,**世界观**这个词不过是指人们看待事物的习惯性的观点。另一方面,人们不可避免会对事物的存在方式产生看法。此外,对于深化和提炼他们关于世界以及实在的观点,人类有着某种深度的需要。基督教哲学家霍尔姆斯(Arthur F. Holmes),把这种需要看成是四个方面的:"统一思想与生活的需要;确立美好的生活、在生活中发现希望与意义的需要;指导思想的需要;引导行动的需要。"[1]

前面的章节引导我们进入思想的历史,观看从前苏格拉底时代直到启蒙运动时代各种各样的思想家们是如何竭力满足这种需要。像所有导引一样,本书具有自己的选择性。它把焦点放在宗教问题上,尤其是那些影响基督教信仰的问题上。它与其说是一部社会史,不如说是一部思想的历史。我这样说的意思是,我有意注重怀疑论者和信仰者都看到的挑战与问题。在总体上,我并不打算评价他们的观念对教会或社会的社会性影响。我更不试图评价历代教会普通成员对事物的思考。因此,我的论述容易被指控为精英主义。我乐于承认这种指责不无道理。我坦然地承认,我们需要从社会的角度来考察思想史,并探究不同社会阶段的人们在不同文化的不同时期信仰什么的问题。但是,这不是本书的目的。相反,我的目的是要努力倾听过去伟大思想家们关于信仰问题的观点。在这点上令人吃惊的是:信仰的问题是多么深地与西方思想史交织在一起。

332

在《美国精神的封闭》[2] 这本书里,芝加哥大学教授艾伦·布卢

姆(Allan Bloom)谴责美国的大学没有把学生们引到过去伟大的思想家面前。他发现在高等教育层面精神封闭的表现令人担忧。他将此归咎于对过去的忽视。作为一种补救方法,他呼吁重新与西方精神传统中的伟大思想家们相遇。布卢姆教授的著作,在整个美国学术界引起阵阵涟漪。不过,它是否具有任何长久的或有益的效果,还不能过早地断言。他本人的分析当然不同于笔者。他更加愿意回到卢梭和美国启蒙运动思想家们的教导中。我的建议也是敦促人们对西方的思想历史进行重新的研究。因为没有这样的研究,我们几乎不可能期待理解当前的各种问题,甚至理解各种竞相宣称的真理意味着什么,或者怎样检验它们。

我们为什么应当研究过去伟大的思想家们,这一点有两个主要的理由。第一,这样的研究会帮助我们理解人们怎样并为什么像他们那样思想。对过去各种精神传统的研究,能帮助我们更好地理解多少离我们有些遥远的时代的人们是如何思想的,而且认识到他们的思想如何有助于形成当前人们的思维方式。这本身会使对过去的研究变得有价值。第二个理由甚至更重要。它存在于如下的事实中:每代人都要面临全面思考它的基本的信念、假定和态度的挑战。忽视这种挑战,正是精神封闭的标志。最后,没有什么比人类抱有的这些基本信念更重要,不管它是否属于宗教范畴。因为,信念形成不同的态度,并且最终影响我们的思想方式和生活方式。无论我们的基本信念是不是宗教的,过去伟大的思想家们都挑战我们要与他们一起共同考察我们的信念和观念。它不仅是那些我们不赞同的人,而且是那些我们赞同的人提出的挑战。如果我们的思想与观念是错误的,那么,我们放弃它们会更好。如果我们的思想是正确的,聆听那些比我们思想得更深更广的人们只会使我们的思想变得更丰富。

333

知识社会学

我对基督教与西方思想的历史叙述,不是一部社会史;我未曾企图确认和分析社会因素。这些因素伴随着前苏格拉底以降西方思想的许多变化。不过,前面的文字为知识社会学做了见证。[3] 任何哲学

都不是在真空中产生的。不同时代的假定与关切,塑造了人们的问题和答案。苏格拉底之后的哲学家们,与前苏格拉底的哲学家们是以不同的方式在思考。中世纪伟大的基督教思想家们,又思想得不一样。17、18世纪的西方思想,实际上受到宗教改革、文艺复兴、近代科学的兴起、政治与社会的相应变化等因素的影响。它转向新的问题,又以新的目光看待老问题。总之,西方思想的变化与社会的变化是联系在一起的。

科学的历史显明知识的某种进步。在进步的过程中,后来的思想会取代早先的思想。但是,神学与哲学不像科学,其他人文科学也如此。其情形不是现在的发现使以前世代的观点陈旧过。最近在百老汇或西伦敦上演的戏剧,并不会使莎士比亚的戏剧过时。现代的诗篇不会取代华兹华斯或弥尔顿的诗歌。20世纪的音乐作品不能超越巴赫、莫扎特、勃拉姆斯的音乐。我们不可能成功地摹仿过去。现在应当有其自身的完整性。但是,那种完整性要求我们倾听过去所提供的。

334

这种研究已经显明的结果之一是思想与思维方式具有恒久非凡的力量。过去沉睡已久的思想,许多世纪之后会获得复苏。从柏拉图主义的理式如何影响早期基督教思想,我们就能够看出这一点。亚里士多德主义在中世纪被复兴,影响了伊斯兰教、犹太教以及基督教。在后来的时代,人们对伊壁鸠鲁主义和古典的怀疑论重新产生了兴趣。每种情况下,它都不是简单地回到过去,而是发现人们过去思考方式的某种价值、让过去的思想适应现在的需要。

这里不是试图进行某种判决,即不是按照优点来排列不同的思想家与思潮。在讨论过程中,我对不同思想和论点的优缺点进行了评论。超出这一点的发展将是愚蠢且徒劳无益的。我也不想在此先提出论述19、20世纪的哲学与神学一书想要表达的观点。那是我计划作为目前这部著作的续篇。然而,我们综述到18世纪末之后,做一些总结应当是合宜的。

有一件事情令我吃惊,那就是多元论的恒久存在。今天,我们常常想到如下的事实:我们生活在一个多元的社会。这样的社会带有不稳定的特征。各种相互冲突的文化、价值、信仰和社会变化引发了

这种不稳定性。有时,人们渴望回顾从前的某一黄金世代,它摆脱了这样的动荡不安。但实际上,我们考察过的所有时期,都带着变化、冲突以及相互竞争的世界观。

我们考察过的这些相互冲突的哲学,本身就是文化嬗变的产物。毋庸讳言,每位重要的哲学家和每种新的哲学思潮,都吸收了从前的思想。柏拉图利用了毕达哥拉斯与前苏格拉底的思想,亚里士多德修正了柏拉图。阿奎那吸收了亚里士多德、普罗提诺、教父,不用说还有犹太教与伊斯兰教的哲学。笛卡尔受惠于中世纪思想以及他同时代的怀疑论和科学思想。经验主义本质上是对理性主义的一种回应。尽管它拒绝理性主义关于先天观念的观点,但在许多方面,经验主义与理性主义是一致的。事实是,各种哲学并不是彼此孤立地存在着。它们具有许多重叠的、相互借鉴的地方。此外,它们不但相互作用,而且与它们时代的文化、科学与宗教产生互动。 335

哲学与哲学化

可以认为,哲学并不是作为一个自主的实体而存在。它不是像物理学、天文学、中世纪历史或美国文学那样的一个科目。这些科目都有它们自己的对象。哲学本身并没有它自己的对象。在某种意义上,哲学总是"关于"其他事物的"哲学"。正是**这个其他事物**,为哲学提供了主题。我们能够言说某种关于认识的哲学(认识论)、道德哲学(伦理学)、科学哲学、宗教哲学等等。每种情况下,哲学都不是某种捷径,即能够使那些掌握适当技能的人们逃避正在被讨论领域中的从业者的艰苦工作的捷径。相反,哲学是一种从属学科(paradiscipline),它对问题提出问题。它涉及观念的考察和对提问及解答问题之有效性的验证。就其本身而言,哲学为那些致力于所讨论学科的人们提供某种颇有价值的服务。不过,哲学本身能够成为一位好的仆人,但却是一位坏的主人。

两百多年前,康德评论说,没有什么比哲学家们摹仿几何学方法给哲学带来更大的损害。[4] 他心中想的是这样的假设,即一种学科享有正确方法论的特权,而且所有其他学科都应当排列其后,效法这种

方法的方法。到康德做出这种评论之前，理性主义的弱点正在变得显而易见。早在17世纪，笛卡尔就曾经为几何学的逻辑严密所吸引，认为几何学是哲学需要遵循的一种模式。斯宾诺莎向前又跨了一步，像证明一系列的几何学公理那样阐述他的哲学。但是，英国的经验主义者们已经证明，单单演绎逻辑不能充分引导我们认识周围的世界。康德认识到，知识既有某种经验的因素，又有某种理性的因素。不过，康德本人的建议是否比他的前辈更充分，这是令人怀疑的。康德自己一直为人们所挑剔，因为，他用他改造过的牛顿物理学来替代几何学，作为哲学的标准范式。其结果被形容为一种从油锅跳入火坑的行为，哲学在其中只会化为灰烬。[5]

336

基础与方法

西方思想史可以理解为信仰与怀疑论之间发生无情冲突的故事。不过，它也可以理解为寻找正确方法与正确基础的历史。康德认为，在一本书里，他已经成功地把怀疑论与正确方法、哲学基础结合起来。1793年，他出版了《单纯理性限度内的宗教》。他在其中声称，理性有权对宗教做出判断。康德描绘的宗教，是被追用来培育伦理学的基督教。它是自然神论几乎不加伪装的一种形式。这种自然神论教导启蒙的道德。

康德的理性观不可避免地产生了这种结果。不过，大约在200年后，尼古拉斯·沃特斯多夫在他的著作《宗教限度内的理性》(1976)中，颠倒了康德的标题和观念。在这本纲领性的文集里，沃特斯多夫摧毁了两个主要的挑战。第一个挑战是针对基础主义。正如沃特斯多夫所看到的那样，大量西方哲学一直都以这样或那样的形式致力于基础主义。沃特斯多夫说，基础主义者的目标，是"要形成一批理论，其中所有偏见、成见以及未经证实的猜想都被清除出去。为了实现这个目标，我们必须以一个确定性的坚实基础为开端，通过我们同样确信的可靠方法，在其上建立理论的大厦"[6]。这种观念一直是魅力无穷地吸引着大批西方思想家，包括从古代世界的亚里士多德到20世纪的逻辑实证主义者。在其献身者中，沃特斯多夫提到

阿奎那、笛卡尔、莱布尼兹和贝克莱。很容易在这个名单上加上一些非基督教的哲学家，如斯宾诺莎，以及怀疑论者如休谟、康德等等。 337 斯宾诺莎之类非基督教的哲学家，努力把他们的体系建立在毋庸置疑的理性前提上；休谟、康德等，将他们的精力倾注于削弱基督教有神论体系的基础。在某种意义上，康德属于一种新型的基础主义者，因为他殚精竭虑地要把他的哲学建立在受过启蒙的个体的批判理性的能力上。

尽管这种理论存在无穷的魅力，但沃特斯多夫宣称，基础主义依然是一种幻觉和失败。因为，实际上，人的知识与人的理论思考，并不是基于某种无可怀疑的基础上。[7] 这不等于没有独立于我们的观念和信念的客观实在；也不等于我们不能获得关于客观实在的真正信念；而是要承认，我们对于我们自己之外的各种实体的知识，并不以基础主义者所设想的某种理性体系为前提。引用沃特斯多夫在反省科学世界里获取知识的方式的话说：

> 结论就是这样：纵然存在一套基础性的命题，但没有人成功地说明，我们在接受或拒绝为之辩解的诸种理论，究竟和那套命题的子命题有什么关系。纵然存在一套基础性的命题，但我们并没有关于诸种科学的普遍逻辑，因此，没有确保接受或拒绝某种理论无误的普遍法则。[8]

那么，什么能够替代基础主义呢？沃特斯多夫主张，在衡量一个理论的时候，我们需要区别**予料信念**（data beliefs）、**予料背景信念**（data-background beliefs）和**操纵信念**（control beliefs）。这几组信念并不提供基础。相反，它们的作用方式因特定的人在特定情况下对特定理论的衡量而异。

> 作为一种予料背景信念，或者作为一种操纵信念，在某种情况下，由某个特定的人衡量某种被给定的理论所发生作用的东西，也许在另一种情况下就是值得考虑的理论。在某种特定的情况下，牛顿的运动定律，可以是被衡量的理论；关于望远镜的

> 光学特征的某些信念，依然可以是予料的一个背景。在另一种情况下，也许由于观察到天文学里的反常现象，牛顿的理论可能被当作没有问题而置于背景之中，而关于望远镜光学的各种假定可能成为衡量与测试的前景。有时还会发生的情况是：在某种给定情况下，作为予料信念发挥作用的某种信念，这种予料信念是一种理论被检验的背景，在另一种情况下其本身就要受到把该理论当作不成问题的检验。[9]

338

关于这种观点，还可以说，各种理论、信念、世界观和观点，不是单纯的可观察的事实的检验，也不是以参照不可质疑的基础的失败为检验，而是要以称为“一千种限制之死”[10]的东西为检验。当**予料信念、予料背景信念和操纵信念**之间的张力成为无法容忍的时候，就会出现这样的限制。在其他地方，不得不给出某种东西，它会是那三大组信念中的任何信念。相反，当这三大组信念存在一致性的时候，据说就会很好地形成一种理论、信念、世界观或观点。

因此，在评价过去与现在的种种哲学时，我们需要考察它们所诉诸的予料、予料得以理解背景信念和构成任何一位特定思想家的一般方法之基础的操纵信念。重点和方法的转移是西方哲学史的特征。它们是通过这些因素中的一个或多个因素的转移而发生的。也许，这些因素中最重要的是控制信念。因为，基础信念会影响人们提出的问题、人们认为重要的予料以及他们看待该予料的方式。在古代世界，信仰神祇和各种元素的本性，深刻地塑造了人们所提出的问题。在基督纪元的早几个世纪，基督教信仰在回应希腊化世界的种种挑战的过程中，基督教提供了操纵信念。中世纪哲学中，基督教信仰再次提供了操纵信念，尽管这时主要的挑战来自犹太教、伊斯兰教和古代世界的哲学。古代世界的哲学本身，保存在这种基督教传统中。17、18世纪，基督教的操纵信念受到来自怀疑论的主要挑战。这种怀疑论植根于古代世界中。它不仅是关于信仰上帝存在的挑战，而且是关于近代科学的予料应当如何看待的挑战。

339

早些时候，我们注意到，沃特斯多夫教授的著作《宗教限度内的理性》，包含两个重要的挑战。第一，是他对基础主义及其对哲学进

程的决定权的挑战。至于被沃特斯多夫确认为基础主义者的某些哲学家，是否像他所认为的那样坚持这种观点，[11]我们虽然可以不同意，但是，他的总体观点多数人都接受。他的另一个挑战是针对基督教学者的。这种挑战是，在基督教学者构思与评价不同理论的范围内，允许**宗教信念**作为**操纵信念**发挥作用。[12]在某种意义上，这不是一个新的挑战。按照我的观点，这正是奥古斯丁、安瑟伦、阿奎那、加尔文乃至笛卡尔所做的一切，更不用提洛克、贝克莱、巴特勒和乔纳森·爱德华兹。这里不是评价他们在这项事业上是否完全同样成功。无论如何，在我的讨论过程中，我已经对此给出了我的观点。这里需要强调的事实是，由于我们把我们的哲学陈述终结于启蒙运动时代结束时，西方思想史的基本冲突，最终都是关于**操纵信念**的冲突。在此书的姊妹篇中，我们将看到这种冲突的重现和加深。其中，我们会审视 19、20 世纪的哲学与神学。

341

注 释

序言

1. 刘易斯(C. S. Lewis),《被告席上的上帝:神学与伦理学文集》(*God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*),Walter Hooper 编(Grand Rapids: Eerdmans, 1970),第 24—25 页。
2. 库恩(Thomas S. Kuhn),《科学革命的结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*)(Chicago: Chicago University Press,2nd ed. 1970),第 4 页。
3. 库恩 ,《科学革命的结构》,第 10 页。**范式**这个术语,指一种样式或模式。在语法上,它指词的变位或变形的样式,表明一个语词全部的词形变化。对范式的认识,会显明相似的语词在不同的语法形式中是如何表现的。在科学哲学领域,对于库恩和其他同时代的思想家们的讨论,见 W. H. Newton-Smith,《科学的合理性》(*The Rationality of Science*)(London-Boston: Routledge & Kegan Paul,1981)。按照库恩的范式转移的观点,我本人会质疑刘易斯关于现代唯物论者的论点的正确性。我将认为:被抛入火湖的感受足以产生某种范式转移!

第一章 苏格拉底与前苏格拉底哲学

1. 从事希腊哲学的学者们,应当参考 W. K. C. Guthrie,《希腊哲学史》(*A History of Greek Philosophy*),6 卷(Cambridge: Cambridge University Press,1962—81)。格思里(Guthrie)的叙述一直到亚里士多德。其补充内容,见 A. H. Armstrong 编,《晚期希腊和早期中世纪剑桥哲学史》(*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*)(Cambridge: Cambridge University Press,1967)。一般性地论及古典世界的一部重要的参考著作,是 N. G. L. Hammond 和 H. H. Scullard

合编，《牛津古典词典》（*The Oxford Classical Dictionary*）（Oxford: Clarendon Press, 2nd ed. 1960）。篇幅较小的著作是：W. K. C. Guthrie，《从泰勒斯到亚里士多德的希腊哲学家们》（*The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*）（New York: Harper & Row, Harper Torchbook, 1960）。其他研究，包括《古代希腊哲学评论》（*Essays in Ancient Greek Philosophy*），一部由 John P. Anton 和 George L. Kustas 合编，两部由 John P. Anton 和 Anthony Preus 编（Albany, NY: State University of New York Press, 1971, 1983）；Giovanni Reale，《古代哲学史，从起源到苏格拉底》（*A History of Ancient Philosophy. From the Origins to Socrates*），John R. Catan 编译（Albany, NY: State University of New York Press, 1987）；A. H. Armstrong，《古代哲学导论》（*An Introduction to Ancient Philosophy*）（Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 3rd ed. 1981）；Werner Jaeger，《早期希腊哲学家们的神学》（*The Theology of the Early Greek Philosophers*），Gifford Lectures 1936（Oxford: Clarendon Press, 1947）；A. H. Armstrong 和 R. A. Markus，《基督信仰与希腊哲学》（*Christian Faith and Greek Philosophy*）（London: Darton, Longman and Todd, 1960）；Robert S. Brumbaugh，《希腊的哲学家们》（*The Philosophers of Greece*）（Albany, NY: State University of New York Press, 1981）。古典著作家的希腊语或拉丁语文本，扉页同时带有英文翻译，这可以在多卷本的洛布古典丛书中找到。该丛书在马萨诸塞州的剑桥由哈佛大学出版社、在伦敦由 William Heinemann 出版共同推出。巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）追溯了形而上学从早期希腊诗歌直到柏拉图、新柏拉图主义、托马斯·阿奎那的发展，见《主的荣耀：神学美学》第四卷：《古代形而上学的领域》（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, 4: *The Realm of Metaphysics in Antiquity*），John Riches 译（Edinburgh: T. & T. Clark, 1989）。 342

2. 第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius），《著名哲学家评传》

(*Lives and Opinions of Eminent Philosophers*) 1. 12 (Loeb edition trans. R. D. Hicks, 1:13)。

3. 在早期希腊语中，Sophia 意味着“聪明”、“技巧”，sophos 指“有技能的”。

4. 从公元前 5 世纪以来，sophist 这个语词，过去习惯于用来指一个聪明的人或者一个擅长于某种活动的人。它后来被用来指从事使人聪明的工作的人，以及职业的流浪教师。他们从一个地方流浪到另一个地方，为获取酬劳而教导人。一些人教导“德性”。“德性”是个古代的希腊语，相当于“如何成功”的学说，这种学说在美国颇有市场。另一些人教导记忆术和修辞术。由于把重点放在成功上，智者们获得了一种为了赢得辩论和成功无视真理，不惜一切代价的名声。

5. 《著名哲学家评传》1. 16(Loeb edition, 1:17)。

6. 20 世纪，海德格尔劝导返回到前苏格拉底的存在和真理概念(见海德格尔，*An Introduction to Metaphysics*, Ralph Manheim 译 [Yale University Press, 1959])。物理学家海森堡(Werner Heisenberg)，在《物理学与哲学：近代科学的革命》(*Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*) (New York: Harper & Brothers, 1958)中，讨论过早期希腊思想的重要性。

7. 最重要的文本的选段，见 G. S. Kirk 和 J. E. Raven 合编，《前苏格拉底哲学家：附文本选段的研究史》(*The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*) (Cambridge: Cambridge University Press, 1957)。Jonathan Barnes 给出了重要的批判性的讨论，《前苏格拉底哲学家》(*The Presocratic Philosophers*), 2 卷 (London: Routledge & Kegan Paul, The Arguments of the Philosophers, 1979)。由于这些文本的残篇特征，Catherine Osborne 在她的书《再思早期希腊哲学：罗马的希波律陀与前苏格拉底哲学家》(*Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*) (Ithaca: Cornell University Press, 1987)中，研究前苏格拉底哲学时力劝采纳一种二择一的方法论。

8. 见他的学说的叙述,亚里士多德《形而上学》(*Metaphysics*)1.3.983b20—27(*Works* 2:1556)。

9. W. P. D. Wightman,《科学观念的成长》(*The Growth of Scientific Ideas*)(New Haven: Yale University Press,1953),第10页。
10. 亚里士多德,《论灵魂》(*De Anima*)1.2.405a20(*Works* 1:646)。
11. 亚里士多德,《论灵魂》1.5.41 1a9—10 (*Works* 1:655)。柏拉图在《法律篇》(*Laws* 10.899b)中表达出和泰勒斯类似的观点(《对话录》,第1455页)。
12. 见 Guthrie,《希腊哲学史》1:65—66;Guthrie,《希腊的哲学家们》(*The Greek Philosophers*),第10—11页。关于古代世界哲学与宗教的关系的一项重要研究,是 F. W. Cornford 的《智慧的开端:希腊哲学思想的起源》(*Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*)(Cambridge: Cambridge University Press,1952)。又见 W. K C. Guthrie,《希腊人与他们的神祇》(*The Greeks and Their Gods*)(Boston: Beacon Press,1961)。
13. 残篇4;引自 Guthrie,《希腊哲学史》1: 129。
14. 《著名哲学家评传》1.13,(Loeb edition,1:15)。
15. 第欧根尼·拉尔修引用亚里士多德遗失的著作《论毕达哥拉斯学派》(*On the Pythagoreans*),(《著名哲学家评传》8,34 [Loeb edition,2:349]);又见 Guthrie,《希腊哲学史》1: 183—95。
16. 《理想国》(*Republic* 7. 525d);引自 Edith Hamilton 和 Huntington Cairns 合编,*The Collected Dialogues of Plato* (Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series 71, 1985 reprint),第758页。又见柏拉图在《蒂迈欧斯篇》(*Timaeus*)34以下的讨论(《对话录》,第1165页以下)。
17. 《理想国》7.527b(《对话录》,第759页)。这些话出现在为哲学家统治者设定高等教育的理想课程的讨论过程中。
18. 残篇53;参见 Guthrie,《希腊哲学史》1: 446。
19. 几位古代的著作家普遍认为这条谚语是出自赫拉克利特

(Heraclitus)。尽管原作者是否是赫拉克利特受到质疑,但其真实性似乎十分确定(Guthrie,《希腊哲学史》1：488—92)。

20. 残篇 30;参见 Guthrie,《希腊哲学史》1:454 和他的逻各斯学说相关的残篇,见 C. K Barrett,《新约背景;精选文献》(*The New Testament Background;Selected Documents*)(Revised edition, London: S. P. C. K. 1987, San Francisco: Harper & Row, 1989),第 59—60 页。Barrett 认为,赫拉克利特的逻各斯学说,和约翰的逻各斯学说或者《新约》的任何其他学说没有任何关系。
21. 尤其见残篇 7 和 8;Kirk 和 Raven 合编,《前苏格拉底哲学家》,第 271—275 页。
22. Guthrie,《希腊哲学家们》,第 49 页。
23. 《巴门尼德篇》(*Parmenides*)是柏拉图晚期的对话之一(文本见《对话录》,第 920—956 页)。
24. 《智者篇》(*Sophist*)237e(《对话录》,第 981 页)。
25. 《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)27d(《对话录》,第 1161 页)。
26. 残篇 17;见 Guthrie 的讨论,《希腊哲学史》2:138—47。
27. 至于简短的评论与文献,见 A. G. M. van Melderen,"原子论",《哲学百科全书》(*Encyclopedia of Philosophy*)1: 193—198 和 G. E. R. Lloyd,"留基波和德谟克利特",《哲学百科全书》4: 446—451。留基波(Leucippus)的闻名,主要是由于其他文献涉及他;德谟克利特(Democritus)仅有残篇留下来。德谟克利特是第一个形成自然主义伦理学体系的人。这种体系和超自然主义的伦理学相对立。1841 年,马克思因为写了一篇关于德谟克利特的论文,获得了耶拿大学博士学位。
28. 柏拉图,《小希比阿斯》(*Hippias Minor*)368b—d(《对话录》,第 206 页);参见 Guthrie,《希腊哲学史》3: 283。
29. 在柏拉图的对话《普罗泰戈拉篇》(*Protagoras*)中,他是核心的人物(《对话录》,第 308—352 页)。关于他的社会契约理论,见 Guthrie,《希腊哲学史》3: 136—138。
30. 这些话,出现在苏格拉底对他的观点的总结中,即在柏拉图的

344

《泰阿泰德篇》(*Theaetetus*)167c(《对话录》,第 873 页)中。

31. 这句格言,保留在残篇 1 里。它显然构成普罗泰戈拉讨论真理的作品的开头(柏拉图,《泰阿泰德篇》161c[《对话录》,第 867 页])。进一步见 Guthrie,《希腊哲学史》3:183—192。

32. 柏拉图叙述了苏格拉底在法庭上的辩护,见《申辩篇》(*Apology*)(《对话录》,第 3—26 页)。柏拉图的《克力同篇》(*Crito*)(《对话录》,第 27—39 页)讨论苏格拉底面临的种种选择。《斐多篇》(*Phaedo*)(《对话录》第 40—98 页)旨在回顾苏格拉底最后的日子,给出他关于灵魂不朽的思想。论到雅典,见 J. W. Roberts,《苏格拉底之城邦:古典的雅典引论》(*City of Sokrates: An Introduction to Classical Athens*)(London: Routledge & Kegan Paul,1984)。

33. 在古典和早期基督教著作家那里,涉及苏格拉底和他的学说的叙述,见 John Ferguson,《苏格拉底:资料集》(*Socrates: A Source Book*)(London: Macmillan for the Open University Press,1970)。最新对苏格拉底学说的讨论,包括 Gregory Vlastos 编,《苏格拉底的哲学:一个批判论集》(*The Philosophy Of Socrates: A Collection of Critical Essays*)(reprint Notre Dame: University of Notre Dame Press, Modern Studies in Philosophy,1980);Gersimos Xenophon Santas,《苏格拉底:柏拉图早期对话中的哲学》(*Socrates: Philosophy in Plato Early Dialogues*)(London: Routledge & Kegan Paul, The Arguments of the Philosophers,1979); James Beckman,《苏格拉底思想的宗教维度》(*The Religious Dimension of Socrates' Thought*)(Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press,1979); and Kenneth Seeskin,《对话与发现:苏格拉底方法研究》(*Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*)(Albany,NY: State University of New York Press, 1986)。

34. 柏拉图《泰阿泰德篇》149—161(《对话录》,第 853—867 页)。

第二章 柏拉图关于实在的观点

1. Benjamin Jowett 对柏拉图的翻译，现在已经为包括书信的《柏拉图对话集》(*The Collected Dialogues of Plato including the Letters*)所取代，Edith Hamilton and Huntington Cairns 合编(Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series 71, 1985 reprint)。不过，需要注意的是，这个版本包括一些 Jowett 的译文。R. E. Allen 完成了一个新的译本，其中内含对《柏拉图对话录》(*The Dialogues of Plato*)的分析(vol. 1, New Haven: Yale University Press, 1984)。最新对柏拉图思想的概观，包括：I. M. Crombie,《柏拉图学说的考察》(*An Examination of Plato's Doctrines*), 2 卷(London: Routledge & Kegan Paul, 1962—63); G C. Field,《柏拉图的哲学》(*The Philosophy of Plato*)(London: Oxford University Press, 2nd ed. 1969); R. M. Hare,《柏拉图》(*Plato*)(Oxford: Oxford University Press, 1982); Gilbert Ryle,《柏拉图的发展》(*Plato's Progress*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Gregory Vlastos,《柏拉图研究》(*Platonic Studies*)(Princeton: Princeton University Press, 2nd ed. 1981); Gregory Vlastos 编,《柏拉图：一个批判论集》(*Plato: A Collection of Critical Essays*), 2 卷(New York: Doubleday Anchor Books, 1971); Julia Annas,《柏拉图理想国引论》(*An Introduction to Platon Public*)(New York: Oxford University Press, 1981); Charles L. Griswold, Jr., ed.,《柏拉图的著作，柏拉图的读物》(*Platonic Writing, Platonic Reading*)(London and New York: Routledge, 1988)。从宗教方面研究柏拉图的思想有：Paul Elmer More,《柏拉图的宗教》(*The Religion of Plato*)(1921, reprint New York: Kraus Reprint Co., 1970); James K. Feibleman,《宗教柏拉图主义：宗教对柏拉图的影响与柏拉图对宗教的影响》(*Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*)(1959, reprint Westport, CT: Greenwood Press, 1971); 及 John E. Rexine,《柏拉图和西塞罗

345

的宗教》(*Religion in Plato and Cicero*)(1959, reprint Westport, CT: Greenwood Press, 1968)。

2. 见书信 7 和 8;学者们广泛(尽管不是所有的)承认其真实性(《对话录》,第 1574—1603 页)。
3. 《理想国》1.341—42 (《对话录》,第 590—593 页)。
4. 第四卷(《对话录》,第 661—688 页)讨论教育与财产的占有。奴隶存在,但不被当作公民来承认。在公民中,只有第三阶层(那些从事经济活动的人)得到允许拥有私有财产。守卫者要确保的是他们既不要太富有,也不要太贫穷。他们也控制教育的课程。这些守卫者本身,既不需要有财产,也不需要有通常的家庭生活。财产与通常的家庭生活,被认为是使守卫者分心的事物。在第五卷(《对话录》,第 688—720 页),柏拉图讨论女人与家庭。女人可以承担和男人一样的工作。为了满足性本能的需要和公民的优生,柏拉图提出设立各种配对节。守卫者要安排相应的配偶,以便惟有良种可以保存下来。应当允许消灭较弱的种。孩子应当在城邦托儿所养育成长。
5. 柏拉图的观点曾经遭到波普尔毁灭性的批评,见《开放社会及其敌人》(*The Open Society and Its Enemies*),2 卷(Princeton: Princeton University Press, 5th ed. 1961)。第一卷考察柏拉图的学说,第二卷将其和卡尔·马克思比较。
6. 《理想国》6.509ab(《对话录》,第 744 页)。
7. 《理想国》6.509—11(《对话录》,第 744—747 页)。
8. 《理想国》7.514—17(《对话录》,第 747—750 页)。
9. 《理想国》7.517bc (《对话录》,第 749—750 页)。
10. 《美诺篇》(*Meno*)86b(《对话录》,第 371 页)。较早时期的希腊思想,区别了两种类型的灵魂。自由的灵魂被确认为个体,但缺乏心理学的种种属性。它在身体外以各样的梦、半意识状态以及死后的方式活动。身体的灵魂,赋予人类以生命、意识。两种灵魂逐渐被单一的灵魂的理念所取代。关于这一点,见 Jan Bremmer,《早期希腊的灵魂概念》(*The Early Greek Concept of the Soul*)(Princeton: Princeton University Press, 1987)。

11.《斐多篇》106e(《对话录》,第 88 页)。

12.《斐多篇》107cd(《对话录》,第 89 页)。

13.《理想国》10.614—620(《对话录》,第 839—844 页)。

14.《蒂迈欧篇》27—30(《对话录》,第 1161—1163 页)。深入讨论柏拉图关于上帝的思想,见 William Lane Craig,《从柏拉图到莱布尼兹的宇宙论证明》(*The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*)(New York: Barnes and Noble; London: Macmillan,1980),第 1—19 页。

15.《蒂迈欧篇》30bc(《对话录》,第 1162—1163 页)。

16.《法律篇》(*Laws*)10.884—889e(《对话录》,第 1140—1155 页)。

17.《法律篇》10.1455(《对话录》,第 1455 页)。万物"充满神祇"的观点,出自泰勒斯。讨论见本文边码第 21 页。

18.《巴门尼德篇》134bc(《对话录》,第 928 页)。

19. 至于简短的比较,见 Leslie Stevenson,《人性的七种理论》(*Seven Theories of Human Nature*)(NewYork and Oxford: Oxford University Press, 2nd ed. 1980),第 27—52 页;和 Arthur F. Holmes,《伦理学:走向道德决定》(*Ethics: Approaching Moral Decisions*)(Downers Grove, Illinois, and Leicester, England: InterVarsity Press, 1984),第 69—78 页。

20.《伦理学:走向道德决定》,第 69—70 页。

21.《游叙弗伦篇》(*Euthyphro*)15b(《对话录》,第 184 页)。该作品,是一部定义敬虔的非结论性的尝试;它采取在法庭外由苏格拉底与游叙弗伦之间进行讨论的形式。苏格拉底正在前往接受审判的路上,游叙弗伦正要去告发他自己的父亲参与谋杀。

22.《法律篇》10.885—888(《对话录》,第 1440—1144 页)。

23. 关于这个难题最近的讨论,见斯温伯恩(Richard Swinburne),《灵魂的进化》(*The Evolution of the Soul*)(Oxford: Clarendon Press,1986)。斯温伯恩拒绝柏拉图和笛卡尔的二元论。这种二元论教导灵魂有这样一种本性,无论身体发生什么情况,它将会"靠自己的力量"存活下去。他认为:不可能存在对灵魂本性的任何正当的一般叙述。在通常的条件下,灵魂需要身体的机

能。然而,斯温伯恩并不否认灵魂概念。他赞成他称为一种"软二元论"的学说。其中,灵魂以某种具体的形式存在(第 10 页)。"灵魂像一个灯泡,大脑像一个电灯插座。如果你把灯泡放入插座,打开电流,灯就会亮。如果插座遭到损坏或者电流中断,灯就会熄灭。灵魂也是如此发生功用(具有一种心理生命),如果它被插入一个发挥作用的大脑"(第 310 页)。斯温伯恩相信,他的观点和基督教关于复活的身体的正统教义是相容的,而和柏拉图关于灵魂自然不朽的观点、关于无实体的存在的观点是不相容的(第 311—312 页)。

24. 见约翰·希克(John Hick)对转世的讨论,《死亡与永生》(*Death and Eternal Life*)(San Francisco: Harper & Row, paperback reprint, 1980),尤其是第 297—396、412—419 页;Hans Küng,《永生？来生作为一种医学的、哲学的和神学的难题》(*Eternal Life? Life after Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*)(New York: Doubleday, 1984),第 59—66 页。在形形色色的东方宗教中,可以发现和柏拉图的学说相似的东西。看来,柏拉图的学说正好代表着某种非常流行的信念的形式。柏拉图将其纳入他的学说之中。

347

科学论主张转世信仰的一种现代形式。科学论声称要提供治疗,以便治疗各种抑制性的无意识记忆。这些记忆是在从前的生存中习得的。例如,L. Ron Hubbard,《排除有害印象精神治疗法:心理健康的现代科学。各种排除有害印象精神治疗法程序手册》(*Dianetics: The Modern Science of Mental Health. A Handbook of Dianetic Procedures*)(Los Angeles: Publications Organization, 1950);《前世你有生命吗？一项科学调查。死亡与前世生活证据研究》(*Have You Life Before This Life? A Scientific Survey. A Study of Death and Evidence of Past Lives*)(Los Angeles: Publications Organization, 1950)。对科学论的批判性考察,见 Roy Wallis,《通向整体自由之路:科学论的社会学分析》(*The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*)(New York: Columbia

University Press,1977)。

第三章 亚里士多德和物理世界

1. 1912 与 1954 年之间，牛津大学出版社出版了它现在以修订形式再版，其标题为《亚里士多德全集：牛津修订本》(*The Complete Works of Aristotle：The Revised Oxford Translations*)，12 卷的亚里士多德标准英文译本，Jonathan Barnes 编，2 卷(Princeton：Princeton University Press,Bollingen Series 71. 2, 1984)。Barnes 还写过一个简短的引论，《亚里士多德》(*Aristotle*)(Oxford：Oxford University Press,1982)。现代对亚里士多德的研究，包括 Werner Jaeger,《亚里士多德：他的发展史的基础》(*Aristotle：Fundamentals of the History of His Development*)(Oxford：Clarendon Press，2nd ed. 1948)；Marjorie Grene,《亚里士多德的肖像》(*A Portrait of Aristotle*)(Chicago：University of Chicago Press,1963)；Abraham Edel,《亚里士多德与他的哲学》(*Aristotle and his Philosophy*)(Chapel Hill：University of North Carolina Press，1982)；Anthony Kenny,《亚里士多德的伦理学：亚里士多德的欧德穆与尼各马可伦理学之间的关系研究》(*The Aristotelian Ethics：A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*)(Oxford：Clarendon Press, 1978)；Stephen . R. L. Clark,《亚里士多德的人：关于亚里士多德人类学的反思》(*Aristotle 's Man：Speculation upon Aristotelian Anthropology*)(Oxford：Clarendon Press，1975)；Felix Grayeff,《亚里士多德与他的学派：逍遥学派历史考察，附对形而上学 Z,H,L 与 TH 的注释》(*Aristotle and his School：An Inquiry into the History of the Peripatos with a Commentary on the Metaphysics Z,H,L and TH*)(London：Duckworth, 1974)；Franz Brentano,《亚里士多德与他的世界观》(*Aristotle and his World View*),Rolf George 和 Roderick M. Chisholm 编译(Berkeley，Los Angeles，London：University of California

Press,1978);Jonathan Barnes,Malcolm Scofield,Richard Sorabji 合编,《关于亚里士多德的文集》(*Articles on Aristotle*),4 卷 (New York: St. Martin's Press,1975—78);Giovanni Reale,《第一哲学的概念和亚里士多德形而上学的统一》(*The Concept of the First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*),John R. Catan 编译(Albany,NY: State University of New York Press,1980)。

2. 《命题篇》(*Topics*)6. 6. 145a15(*Works* 1:244)。
3. 《前分析篇》(*Prior Analytics*)l. 1. 24b19—22(*Works* 1:40)。
4. 《后分析篇》(*Posterior Analytics*)l. 7. 75a38(*Works* 1:122)。
5. 《形而上学》(*Metaphysics*)5. 12. 1019a;12. 5. 1071a4—15;和第九卷的讨论(Theta)(*Works* 2:1609,1692,1651—1661)。
6. 《形而上学》l. 6—9. 987a29—993a10(*Works* 2:1561—1569)。
7. 《形而上学》5. 2. 1013a24—10la25(*Works* 2: 1600—1601)。
8. 《形而上学》12. l—10. 1069a18—1076a4(*Works* 2:1688—1700)。进一步的讨论,见 Craig,《宇宙论的证明》(*The Cosmological Argument*),第 20—47 页,在那里应当注意亚里士多德关于诸天体运动的思想;以及 D. W. Hamlyn,"亚里士多德的上帝"("Aristotle's God"),收入 Gerard J. Hughes 编,《论神学的哲学评价:纪念科普尔斯顿文集》(*The Philosophical Assessment of Theology: Essays in Honor of Frederick C. Copleston*)(London: Search Press; Washington, D. C: Georgetown University Press,1987),第 15—34 页。 348
9. 《形而上学》12. 7. 1072a23—26(*Works* 2:1694)。
10. 《形而上学》12. 7. 1072a 25(*Works* 2:1694)。
11. 《物理学》(*Physics*)8. 10. 267b 24—27(*Works* 1:446)。
12. 《形而上学》12. 7. 1072a21—29(*Works* 2:1694)。
13. 《形而上学》12. 7. 1072b 11(*Works* 2:1694)。
14. 《形而上学》12. 7. 1072b20—31(*Works* 2:1695)。
15. 《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*),10. 9. I 179a24—32 (*Works* 2:1863—1864)。

16. 见(例如)《诗篇》1;119;《箴言》8。至于深入的参考文献,见论“智慧、愚昧、哲学”的文章,收入 Colin Brown 编,《新国际新约神学词典》(*The New International Dictionary of New Testament Theology*)(Grand Rapids: Zondervan; Exeter: Paternoster Press,1978),3: 1023—1037。在《新约》里,耶稣被表现为智慧的人格化身(如马太福音 1:18—19; 11:28—30[参见《西拉书》(Sirach)51:23—27]; 12:41—42; 23:34—37)。深入的讨论,见 M. Jack Suggs,《马太福音中的智慧、基督论与律法》(*Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*)(Cambridge,Massachusetts: Harvard University Press,1971); R. G. Hamerton-Kelly,《先在、智慧与人子:新约的先在观念研究》(*Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*)(Cambridge: Cambridge University Press,1973)。保罗把基督描述为上帝的智慧(哥林多前书 1:24,30; 8:6; 歌罗西书 1:15—20)。关于保罗作为基督教智慧的教师的叙述,见 Peter Stuhlmacher,“哥林多前书 2:6—16 的诠释学意义”,收入 Gerald F. Hawthorne 和 Otto Betz 合编,《新约的传统与解释:埃利斯纪念文集》(*Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*)(Grand Rapids: Eerdmans,1987),第 328—347 页。
17. 《论灵魂》(*On the Soul*)1. 1. 402a7(*Works* 1:641)。
18. 《论灵魂》3. 3. 427a19(*Works* 1:679)。
19. 《政治学》(*Politics*)1. 2. 1253a4(*Works* 2:1987)。
20. 《政治学》1. 2. 1253a15—18(*Works* 2: 1988)。
21. 所谓的《尼各马可伦理学》,因为它是由亚里士多德的儿子尼各马可(Nicomachus)发表的。人们长期认为,和他的学生、数学家欧德穆编辑的版本相比,它是亚里士多德的伦理学的权威性的陈述。然而,最近的学说研究,在某种程度上修正了这种观点,见 Kenny,《亚里士多德的伦理学》(*The Aristotelian Ethics*)。《大伦理学》(*Magna Moralia*)被广泛认为是后期逍遥学派编纂

的产物。

22.《尼各马可伦理学》3. 1. 1109b30(*Works* 2:1752)。

23.《尼各马可伦理学》10. 8. 1179a30(*Works* 2:1863)。

24.《欧德穆伦理学》3. 1—7. 1228a23—1234b13(*Works* 2:1945—55)。又见 Guthrie,《希腊哲学史》6:352—76。

25. 中庸之道的观念,出现在贺拉斯(Horace)的著作中。他写道:“谁拥有中庸之道[auream mediocritatem],他就会避免家庭无序的逆境,也会谨慎地避免令人兴奋的嫉妒”(*Odes* 2. 10. 5—8, Loeb Classical Library,1952,第 131 页)。

26.《尼各马可伦理学》1. 1094al(*Works* 2: 1728)。

27.《尼各马可伦理学》2. 1103a16—17(*Works* 2: 1742)。

28. Stanley Hauerwas,《异象与德性:基督教伦理学反思文集》(*Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*)(Notre Dame: Fides Publishers,1974); Hauerwas,《性格与基督徒生活:一项在神学伦理学中的研究》(*Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*)(San Antonio: Trinity University Press,1975)。

29. Alasdair MacIntyre,《追寻德性:道德理论研究》(*After Virtue: A Study in Moral Theory*)(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980); MacIntyre,《谁之正义? 谁之合理性?》(*Whose Justice? Whose Rationality?*)(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988)。

30. 最近的讨论,见 Robert B. Kruschwitz 和 Robert C. Roberts 合编,《美德:关于道德品性的当代文集》(*The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*)(Belmont, CA: Wadsworth,1987)。

第四章　伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑主义学派、犬儒学派

1. 除了一些残篇和书信外,伊壁鸠鲁的著作没有保存下来。第欧根尼·拉尔修在《著名哲学家评传》第十卷中叙述了他的学说。该书是他的学说的主要典据。第欧根尼·拉尔修也是斯多葛学派、

怀疑主义学派、犬儒学派的资料的主要提供者。伊壁鸠鲁现存的著作，包括在《斯多葛学派与伊壁鸠鲁学派的哲学家们：伊壁鸠鲁、爱比克泰德、卢克莱修、马可·奥勒留现存著作全集》（*The Stoic and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*），Whitney J. Oates 编（New York: Random House, 1940）。另一部资料集，是 Gordon H. Clark 的《希腊化哲学选读》（*Selections from Hellenistic Philosophy*）（New York: Appleton-Century-Crofts, 1960）。较新的文本考证版，是 A. A. Long 和 D. N. Sedley 编，《希腊化的哲学家们，1 带有哲学注释的主要资料的翻译本；2 希腊与拉丁文本的注释集》（*The Hellenistic Philosophers, 1 Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary, 2 An Annotated Collection of the Greek and Latin Texts*）（Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 1988）。伊壁鸠鲁学说的主要资料，是卢克莱修的说教诗《物性论》（*On the Nature of Things*）。现代的散文翻译，见卢克莱修《宇宙的本性》（*The Nature of the Universe*），R. E. Latham 译（Harmondsworth: Penguin Books, 1951）。至于斯多葛学派与伊壁鸠鲁学派的学说的简短摘要，见 C. K Barrett，《新约背景：精选文献》，第 65—81 页。全面的评述，见 Giovanni Reale《古代哲学史》第三卷《希腊化时代的诸种体系》（*A History of Ancient Philosophy, vol. 3 The Systems of the Hellenistic Age*），John R. Catan 编译（Albany, NY: State University of New York Press, 1985）；A. A. Long，《希腊化的哲学》（*Hellenistic Philosophy*），2nd ed.（London: Duckworth, 1987）。至于基督教时代的宗教的各种专题研究，见 R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfield 合编，《希罗世界中关于上帝的知识》（*Knowledge of God in the Graeco-Roman World*）（Leiden: E. J. Brill, 1988）。

一部重要的权威性文章集子，讨论公元前后罗马世界的哲学的不同方面，也许可以在《罗马世界的兴亡》（*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*）相关的部和卷中发现。

Wolfgang Haase 编，第二部分，第 36 卷(Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1987 onwards)。它们中的许多卷是以英文出版的。《罗马世界的兴亡》(ANRW)2.36.1 讨论柏拉图主义。《罗马世界的兴亡》2.36.2 总结柏拉图主义，并继续讨论亚里士多德主义。《罗马世界的兴亡》2.36.3 评述斯多葛主义。《罗马世界的兴亡》2.36.4 包含伊壁鸠鲁主义、怀疑主义、犬儒主义以及其他主题。

Norman Wentworth DeWitt 在他的《伊壁鸠鲁与他的哲学》(*Epicurus and his Philosophy*)(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954; paperback, Cleveland: Meridian Books, 1967)中，曾经做出重要的努力修正传统对于伊壁鸠鲁的误解。然而，一些学者认为：DeWitt 的叙述以其热情具有某种程度的夸张。其他研究包括：R D. Hicks，《斯多葛主义者与伊壁鸠鲁主义者》(*Stoic and Epicurean*)(New York: Russell & Russell, 1962); A. A. Long，《希腊化哲学：斯多葛主义者、伊壁鸠鲁主义者、怀疑主义者》(*Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*)(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2nd ed. 1986); A. J. Festiguière，《伊壁鸠鲁与他的神祇》(*Epicurus and his Gods*)(New York: Russell & Russell, reprint 1969); J. M. Rist，《伊壁鸠鲁：引论》(*Epicurus: An Introduction*)(Cambridge : Cambridge University Press, 1972)；关于希腊精神的影响，见 Martin Hengel，《犹太教与希腊思想：希腊化早期巴勒斯坦地区两者相遇的研究》(*Judaism and Hellenism: Studies in their Encounters in Palestine during the Early Hellenistic Period*)，2 卷(London: S. C. M. Press; Philadephia: Fortress Press, 1974); Helmut Koester，《新约研究》(*Introduction to the New Testament*), vol. 1，《希腊化时代的历史、文化与宗教》(*History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*)(Berlin, New York: Walter de Gruyter, paperback reprint 1987)。

2. 第欧根尼・拉尔修，《著名哲学家评传》10.9(Loeb edition, 2:

539)。

3.《著名哲学家评传》10.33(Loeb edition,2:563);参见卢克莱修,《宇宙的本性》1.6—1 036,Latham,第130—162页。

4.《著名哲学家评传》10.55(Loeb edition,2:585);参见卢克莱修,《宇宙的本性》1.146—634;2.1—1174,Latham译,第31—45、60—95页。

5.《著名哲学家评传》10.123(Loeb edition,2:649);参见卢克莱修《宇宙的本性》5.91—415,Latham译,第172—175页。

6.《著名哲学家评传》10.124—126(Loeb edition,2:651—53);参见卢克莱修《宇宙的本性》3.1—1094,Latham译,第96—129页。

7.《著名哲学家评传》10. 129(Loeb edition,2:655)。

8.《著名哲学家评传》10.131(Loeb edition,2: 657)。

9. 至于讨论斯多葛主义与伊壁鸠鲁主义的文本与著作,见上述注释1。英文翻译版本有:爱比克泰德,《言论集与手册》(*Discourses and Enchiridion*),T W. Higginson译,I. Edman序(New York: Walter J. Black, 1944);《马可·奥勒留和他的时代:从异教信仰到基督教的过渡》(*Marcus Aurelius and his Times: The Transition from Paganism to Chris-tianity*),I. Edman序(New York: Walter J. Black, 1945)。重要的研究还有:Edward Vernon Arnold,《罗马的斯多葛主义,有关斯多葛哲学的历史的讲座,尤其涉及在罗马帝国内的发展》(*Roman Stoicism, Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to its Development within the Roman Empire*)(1911, reprint Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1971),避开其标题不谈,它对于了解希腊的斯多葛主义很有价值;David E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*(Columbus: Ohio State University Press, 1977); Benson Mates,《斯多葛学派的逻辑学》(*Stoic Logic*)(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961); J. M. Rist,《斯多葛哲学》(*Stoic Philosophy*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1969);

351

Brad Inwood,《早期斯多葛主义中的伦理学与人的行为》(*Ethics and Human Action in Early Stoicism*)(Oxford: Clarendon Press,1985); Marcia L. Colish,《从古代到中世纪早期斯多葛学派的传统》(*The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*),2 卷,24—25 章研究基督教思想史(Leiden: E. J. Brill,1985)。

10. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》7.5(Loeb edition,2:115)。

11. 译文见 Oates 的《斯多葛学派与伊壁鸠鲁学派的哲学家们》第 591—592 页。

诗的开头为:

啊,最荣耀的上帝,万名如此称谓
大自然伟大的君王,你在无尽的岁月中亘古如斯
全能的上帝,藉着你正直的典章主宰万有
万岁 宙斯 因为全地上的受造物都应当呼唤你
我们是你的儿女,惟有我们,在万有中
在大地广阔的路上,往来徘徊
无论我们行走何方,都要背负着你的样式前行。

O God most glorious, called by many a name,
Nature's great King, through endless years the same;
Omnipotence, who by thy just decree Controllest all,
hail, Zeus, for unto thee Behooves thy creatures in all lands to call.
We are thy children, we alone, of all.
On earth's broad ways that wander to and fro,
Bearing thine image whereso'er we go.

它继续欢呼万物因圣言而富有秩序:
不,惟有你知道使弯曲成为正直:
在你眼中,对于你而言,混乱也是秩序
不被爱的人变得可爱,他让
善恶之物和睦同居,当有

一种圣言在万物中永恒长存。

Nay, but thou knowest to make crooked straight:

Chaos to thee is order: in thine eyes

The unloved is lovely, who didst harmonize

Things evil with things good, that there should be

One Word through all things everlastingly.

它以唤起崇拜而结束:

普遍的规律存到永远。

The universal law for evermore.

12. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》7.180(Loeb edition,2:289)。

13. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》7.184(Loeb edition,2:293 略有修正)。

14. 由 A. Kurfess 编辑的文本收入 E. Hennecke 和 W. Schneemelcher 合编的《新约次经》(*New Testament Apocrypha*)(London: Lutterworth Press,1965),2:133—141。深入研究见 J. N. Sevenster,《保罗与塞内卡》(*Paul and Seneca*), Supplements to Novum Testamentum 4 (Leiden: E. J. Brill, 1961)。

15. 《沉思录》(*Meditations*)3.5; 5.10; 12.1—36;参见爱比克泰德《言论集》(*Discourses*)l.14(Oates,《斯多葛学派与伊壁鸠鲁学派的哲学家们》第 504、522、579—785 页,cf. 250—251)。又见 Arnold,《罗马的斯多葛主义》(*Roman Stoicism*),第 238—272 页,尤其是第 242—243 页。

16. 《沉思录》12.14(Oates,第 581 页)。

17. P. Merlan 在 A. H. Armstrong 编的《剑桥晚期希腊与中世纪早期哲学史》(*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*),第 124 页。

18. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》7.134(Loeb edition,2:239)。

19. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》7.135(Loeb edition,2:

241）。

20. 第欧根尼·拉尔修，《著名哲学家评传》7.137—38（Loeb edition，2:241—42）。

21. 西塞罗（Cicero），《神性论》（*On the Nature of the Gods*）2.4.12（*De Natura Decorum*，*Academica*，Loeb Classical Library，H. Rackham 译，1933，第 135 页）。不过，西塞罗继续说：关于神祇的本性，还有许多不同观念。他注意到："我们的大师克利安西斯"，提到四种原因来阐明神祇概念的形成：（1）对未来事件的预知；（2）大地的种种恩惠；（3）因自然现象产生的敬畏；（4）各种天体统一的运动和旋转，它们迫使人"推断这些强有力的世界运动受到某种精神的制约"（2.5.13—15，第 137—138 页）。西塞罗本人是一位折中主义的思想家。为了他的罗马读者们的利益，他把希腊思想家们的各种观念编撰成书。他拒绝伊壁鸠鲁主义，偏向怀疑主义学园。但是，在这里正如在其他地方一样，他对斯多葛学派印象深刻（参见 2.59.147—2.77.168，第 265—285 页）。塞内加论证说：没有任何一个种族远离法律和风俗到一种程度，以至于不相信某种神祇的存在（Letter 117.6）。又见 Arnold，《罗马的斯多葛主义》，第 223—233 页。

352

22. 第欧根尼·拉尔修，《著名哲学家评传》9.69（Loeb edition，2:483）。关于皮浪（Pyrrho）的知识，其主要资料是该书第 9 卷和塞克斯图·恩披里柯（Sextus Empiricus）的著作（R. B. Bury 译，Loeb Classical Library，4 卷，1933—49）。由 Sanford G. Etheridge 翻译的现代译本，其出版标题为《怀疑主义、人与上帝：塞克斯图·恩披里柯主要著作选》（*Scepticism, Man, and God: Selections from the Major Writings of Sextus Empiricus*），Philip P. Hallie 编（Middletown，Connecticut：Wesleyan University Press，1964）。以下参照的便是这个版本。各种研究包括 Edwyn Bevan，《斯多葛主义者与怀疑主义者》（*Stoics and Sceptics*）（1913，reprint New York：Barnes & Noble，1959）；Mary Mills Patrick，《希腊的怀疑主义者》（*The Greek Sceptics*）（NewYork：Columbia University Press，

1929)；Charlotte L. Stough,《希腊的怀疑主义：一项在认识论中的研究》(*Greek Skepticism: A Study in Epistemology*)(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969)。关于怀疑主义对后来欧洲思想的影响，见 Richard H. Popkin,《从伊拉斯谟到斯宾诺莎的怀疑主义史》(*The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*)(Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1979)。

23. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》9.70(Loeb edition, 2: 483)。
24. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》9.68(Loeb edition, 2: 481)。
25. "因为，当一个人做出假定时值得信任，那么，如果我们做出相反的假定，我们在每种情形下至少同样是值得信任的。并且，如果这个假定者假定某种事物是真实的，那么，由于使其呈现为假定的性质，他使它成为可疑的了。不过，如果他所假定的东西是虚假的，他企图要证明的东西的基础将是不稳固的。此外，如果假定在根本上会导向证明，那么，就让被讨论的事物本身而不是别的事物被假定吧，因为通过别的事物，他会证明正在讨论中的事物。但是，如果假定谈讨论的事物是荒谬的，那么，假定超越它的东西也是荒谬的"(*Outlines* 1.15; *Scepticism*，第 74—75 页)。
26. 《反独断论者》(*Against the Dogmatist*), vol. 3(= *Against the Physicists* 1.192, *Scepticism*, 第 215 页)。
27. 《皮浪学说纲要》(*Outlines*)1.28(*Scepticism*，第 86 页)。
28. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》6.53—54(Loeb edition, 2:55)。
29. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》6.60(Loeb edition, 2: 53)。
30. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》6.51(Loeb edition, 2: 53)。
31. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》6.41(Loeb edition, 2: 43)。

32. 第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家评传》6.72(Loeb edition, 2: 75)。
33. 一些著作家使用"斯多葛—犬儒学派"的表达,似乎要表示某种复合概念。然而,此前不久,有人一直提出警告反对使用连字符。这处连字符,暗示某种实际上并不存在的东西(参照 Abraham J. Malherbe,《犬儒学派的通信:一种研究版》[*The Cynic Epistles: A Study Edition*], SBL Sources for Biblical Study 12, Missoula, Montana: Scholars Press, 1977, 第2页)。尽管他们看重内在的自由、坚强和苦行主义,但斯多葛学派不赞成犬儒学派乞讨的生活方式、肮脏的外表和某些犬儒论者无礼的生活态度(Long,《希腊化哲学》, 第234页)。
34. 大量学者发现耶稣和流浪的犬儒学派教师具有一些相似性。Burton L. Mack 说:"耶稣的智慧包含了对洞见的召唤和与众不同的勇气。这些都是犬儒学派生活方式的特色……犬儒主义者用诸如国王、工头、医生、牛虻和教师的比喻,把他们自己理解为上帝'派遣'来负责人类境遇的人。爱比克泰德甚至提到犬儒论者的天职为君王统治(basileia,"国度"),以便理解公开代表某种生活方式所具有的挑战性的特征。植根于自然的神圣律则的……耶稣的众多主题和话题,更多地接近犬儒派的风格而不是犹太人在公众场合下的那些敬虔特征"(Burton L. Mack,《一个无罪的神话:马可与基督教的诸种起源》(*A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*)(Philadelphia: Fortress Press, 1988, 第69—73页)。不过,其他学者认为:这种观点完全没有做到公正地对待耶稣的犹太人特征,以及耶稣的教导方法与其他犹太教师之间明显的相似性。一项重要的研究(尚未译成英文),讨论在犹太人背景中耶稣的教导方法。它就是 Rainer Riesner,《作为教师的耶稣:对教会传统起源的一项研究》(*Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*), Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1981)。

至于资料汇编，见 F. Gerald Downing，《基督与犬儒论者：耶稣和第一世纪传统中的其他激进的传教士》（*Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*），JSOT Manuals 4（Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988）。某些基督教的教义和实践，和犬儒学派的生活方式有着某种相似性，但是，Downing 的汇编显示出各种深刻的差异。关于耶稣运动是犬儒学派哲学与生活方式的一种形式的假设的批评，见 Richard J. Horsley，《社会学与耶稣运动》（*Sociology and the Jesus Movement*）（New York: Crossroad, 1989），第 43—64、116—119 页。Horsley 注意到：犬儒主义者和耶稣的门徒们有着非常不同的"呼召"。前者追求的是德性的个体典范；后者被指责为某种更加显著的运动的催化剂，这种运动的基础在于当地的团体。犬儒主义者过着没有家、没有财产的生活，这是一种故意的"生活方式"；耶稣的使者离弃家和财产，是因为他们的使命使然。犬儒主义者是流浪的乞丐，从一家流浪到另一家；耶稣的门徒们，被要求呆在各个地方的家庭里，接受为他们提供的东西。犬儒主义者称赞个体的自足；耶稣运动引致依靠上帝的恩典的团体——教会的产生，促使门徒为基督的赎罪死亡和复活生命做见证。

354

置身于巴勒斯坦犹太教的社会与宗教背景，耶稣看起来更接近于众先知、预告启示的教师们和灵恩领袖们的传统。对于耶稣的敌人们而言，他不是作为一个犬儒派哲学家而是作为一个假的灵恩先知出现的。为了把该民族引向迷途，这位先知施行神迹奇事。因此，人们以亵渎罪之名将他处死，以便使大地清除他的恶（见 Colin Brown，《神迹与批判精神》[*Miracles and the Critical Mind*][Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster Press, 1984]，第 293—325 页；Brown，《你可以信：神迹与信仰——过去与现在》[*That You May Believe: Miracles and Faith—Then and Now*][Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster Press, 1985]，第 95—175 页；Brown，"符类福音书中的神迹故事：一种犹太宗教与社会的背

景”，种种根据与方方面面第二界论坛［Synoptic Miracle Stories：A Jewish Religious and Social Setting，*Foundations and Facets Forum* 2］［1986］：55—76；Brown，《历史与信仰：个人的探索》［*History and Faith：A Personal Exploration*］［Grand Rapids：Zondervan；Leicester：InterVarsity Press，1987］，第78—85页）。

第五章　从希腊人到福音

1. 至于看到希腊和犹太思想之间存在根本性差别的例子，见 Thorleif Boman，《希伯来与希腊思想比较》（*Hebrew Thought Compared with Greek*）（London：S. C. M. Press，1960）。对于这种进路的批判，见 James Barr，《圣经语言的语义学》（*The Semantics of Biblical Language*）（Oxford：Oxford University Press，1961）。
2. Martin Hengel，《犹太教与希腊思想：希腊化早期巴勒斯坦地区两者相遇的研究》（*Judaism and Hellenism：Studies in their Encounter in Palestine during the early Hellenistic Period*），2卷（London：S. C. M. Press；Philadelphia：Fortress Press，1974）。
3. 对基督教和古代世界的关系的基本概述，包括 A. D. Nock，《早期外邦人的基督教及其希腊化背景》（*Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*）（New York：Harper Torchbook，1964）；Frederick C. Grant，《罗马的希腊思想与新约》（*Roman Hellenism and the New Testament*）（NewYork：Charles Scribner's Sons，1962）；Ronald H. Nash，《基督教与希腊化世界》（*Christianity and the Hellenistic World*）（Grand Rapids：Zondervan；Dallas：Probe，1984）；Ramsey MacMullen，《罗马帝国中的异教信仰》（*Paganism in the Roman Empire*）（New Haven：Yale University Press，1981）；Calvin J. Roetzel，《形成新约的世界》（*The World that Shaped the New Testament*）（Atlanta：John Knox Press，1985）；Helmut

Koester,《新约导论》(*Introduction to the New Testament*), vol. 1, History, Culture and Religion of the Hellenistic Age; vol. 2, History and Literature of Early Christianity (Berlin, New York: Walter de Gruyter, Paperback reprint 1987)。一个探索基督教的犹太与希罗背景的重要系列,就是“早期基督教丛书”,总编为 Wayne A. Meeks (Philadelphia: Westminster Press, 8 vols.)。这个系列中,特别和我们现在关心的主题相关的是: Robert M. Grant,《神祇与独一的神》(*Gods and the One God*)(1986); James L. Kugel 和 Rowan A. Greer,《早期圣经诠释》(*Early Biblical Interpretation*)(1986); Abraham J. Malherbe,《道德劝告,一部希腊罗马资料汇编》(*Moral Exhortation, a Greco-Roman Sourcebook*)(1986); Wayne A. Meeks,《首批基督徒的道德世界》(*The Moral World of the First Christians*)(1986); David E. Aune,《在文学环境中的新约》(*The New Testament in Its Literary Environment*)(1987); Stanley K. Stowers,《希罗古代文物中的尺牍》(*Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*)(1987)。和《新约》相关的文献,见 C. K Barrett,《新约背景:精选文献》

355

4. 见《晚期希腊和早期中世纪剑桥哲学史》中的 Henry Chadwick 一文,第 137 页。Chadwick 对斐洛的叙述(第 137—157 页)简明而赋有文献价值。
5. “洛布古典丛书”中斐洛的卷本,达 12 卷。其著作选集由 Nahum H. Glatzer 编,《斐洛著作精选》(*The Essential Philo*)(reprint New York: Schocken Books, 1971); 较新的研究有《亚历山大的斐洛:沉思的生活、巨人族和选集》(*Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections*), 由 David Winston 翻译并撰写引言(New York: Paulist Press, The Classics of Western Spirituality, 1981)。基础性的研究,有 H. A. Wolfson,《斐洛:犹太教、基督教和伊斯兰教中宗教哲学的基础》(*Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*), 2 卷(Cambridge, Mass.: Harvard

University Press, 3rd ed. 1962)和《宗教哲学：一组评论》(*Religious Philosophy: A Group of Essays*)(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961)。这些基础性的研究，需要更多的最新著作来补充。它们包括 Samuel Sandmel,《亚历山大的斐洛：引论》(*Philo of Alexandria: An Introduction*)(New York: Oxford University Press, 1979); John Dillon,《中期柏拉图主义者，公元前 80 年至公元后 220 年》(*The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*)(Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977)，第 139—183 页；David Winston 的著作和上述文献；由斐洛研究所(the Philo Institute ,1972—)出版的《斐洛研究》(*Studia Philonica*)。

6. David Winston,《亚历山大的斐洛》(*Philo of Alexandria*)，第 3 页。
7. Roetzel,《形成新约的世界》,第 81 页。
8. 《神性论》(*On the Nature of the Gods*) 2. 24. 63—25. 64 (Loeb edition, 第 185 页)。
9. David Winston,《亚历山大的斐洛》，第 6—7 页。
10. 《论梦》(*On Dreams*) 2. 247 (Loeb edition, 5:553)。
11. 《每个善良的人都是自由的》(*Every Good Man is Free*) l. 2. 13 (Loeb edition, 9:1 l, 13)。
12. 《论世界的创造》(*On the Creation of the World*) l. 20 (Loeb edition, 1:17)。
13. Winston,《亚历山大的斐洛》，第 26 页。
14. 见 Grant,《神祇与独一的神》，19—28, 49—51; F. F. Bruce,《使徒行传，希腊文本》(*The Acts of the Apostles, The Greek Text*)(London: Tyndale Press, 2nd ed. 1952)，第 330—341 页；Bruce,《使徒行传》(*The Book of Acts*), Revised Edition, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1988)，第 328—344 页；Ernst Haenchen,《使徒行传》(*The Acts of the Apostles*)(Oxford: Basil Blackwell, 1971)，第 514—541 页；Bruce,《使徒行传中的讲

演——30 年之后》"The Speeches in Acts—Thirty Years After",收入 Robert Banks 编,《复和与盼望:纪念莫里斯文集》(*Reconciliation and Hope: Essays Presented to L. L. Morris*)(Exeter: Paternoster Press, 1974),第 53—68 页; D. W. Kemmler,《信仰与人的理性:保罗的传道方法研究,以帖撒罗尼迦前后书、使徒行传 17:2—4 节为例》(*Faith and Human Reason: A Study of Paul's Method of Preaching as Illustrated by 1—2 Thessalonians and Acts 17, 2—4*)《新约》40 卷附录(Supplements to Novum Testamentum 40)(Leiden: E. J. Brill, 1975);以及在这些著作中所提到的文献。

15. 第一部分,也许出自一部遗失的著作。其作者为克里特人埃庇米尼得斯(Epimenides the Cretan)(约公元前 600 年)。然而,它的写作时间,是在晚些时候;作为克里特的一位先知所讲的话,它看来在《提多书》1 章 12 节中被引用。第二部分,出自阿拉托斯(Aratus 生于公元前 310 年)的《现象》(*Phainomena*)5,后来也许利用过克利安西斯的《宙斯颂诗》(*Hymn to Zeus*)(见上面第 4 章注释 11)。

356

16. 关于早期教会传道主题的讨论,要注意向犹太听众和外邦听众之间传道的区别,见 Colin Brown,"早期福音宣讲的结构与内容"(The Structure and Content of the Early Kerygma),收入 Colin Brown 编,《新约神学新国际词典》(*The New International Dictionary of New Testament Theology*)(Grand Rapids: Zondervan; Exeter: Paternoster Press, 1978)3: 57—67。

17. 《使徒行传》18 章 1 节;20 章 2—3 节;参见《罗马书》15 章 25 节。讨论见(例如)W. G. Kümmel,《新约导论》(*Introduction to the New Testament*)(Nashville: Abingdon, 1975),第 311—320 页; Ralph P. Martin,《新约基础》(*New Testament Foundations*)(Grand Rapids: Eerdmans, 1978)2:190。

18. Günther Bornkamm,《早期基督教经验》(*Early Christian Experience*)(London: SCM Press, 1969),第 47—70 页,第

105—111 页；Sevenster,《保罗与塞内加》(Paul and Seneca)各处。至于保罗的文学技巧及其与斯多葛的反问法之间存在的种种可能联系，见 Stanley Kent Stowers，《反问法与保罗的罗马书》(*The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*)，Society of Biblical Literature Dissertation Series 57 (Chico, CA: Scholars Press, 1981)；Stowers，《希罗古代遗物中的尺牍》；Aune,《在文学环境中的新约》。

在一项令人吃惊的研究中，即《保罗与帖撒罗尼迦人：教牧关怀的哲学传统》(*Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Cares*) (Philadelphia: Fortress Press, 1987)，Abraham J. Malherbe 已经证明：保罗的传道策略，受到他的皈依者们熟悉的希腊化哲学流派的影响。Malherbe 发现，在保罗的教牧关怀模式和哲学实践之间，存在某种直接的联系。像塞内加那样，保罗将自己标榜为共同体的典范。像斯多葛主义者、柏拉图主义者、伊壁鸠鲁主义者那样，保罗鼓励他的追随者互相关怀。保罗对宁静生活的强调，和这些哲学家们的宁静生活有着种种联系。他的道德劝告也是如此。但是，保罗鼓励他的读者们要"接受上帝的教诲"而不是"自我教导"。此外，在鼓励帖撒罗尼迦人"要亲手做工"这方面，保罗和伊壁鸠鲁主义者傲慢地脱离社会以及犬儒学派的生活方式之间，保持着距离。

在《保罗与流行的哲学家们》(*Paul and the Popular Philosophers*) (Minneapolis: Fortress Press, 1989) 中，Malherbe 探索保罗的其他书信。他注意到大量提到各种不同的流行哲学形式的地方。他把保罗看成是一个基督教的使徒，这位使徒，知道他同时代的哲学的第一手资料。在保罗的书信中，他没有公开地讨论这些哲学传统，但他处理过它们提出的问题。保罗经常使用哲学的语言，但他不愿像犬儒学派全神贯注于个体。不像没有各种团体的犬儒学派那样，保罗关心的是以教会形式建立基督徒的团体。他组建并牧养教会。在公共关怀方面，保罗更接近伊壁鸠鲁主义者。在教牧关怀方面，保罗吸收

了他曾经遇到的各种传统，甚至在完成他的使徒呼召时能够像

357 一位哲学家那样地行动。

19. 深入的讨论，见 J. D. G. Dunn，《罗马书 1—8 章》(*Romans 1—8*)，Word Biblical Commentary(Dallas: Word Books, 1988)，第 51—76 页。Dunn 说：这种论点，"在 19—25 节中显然是在有意回应亚当的叙述(创世记 2—3 章)……对更多广为人知的斯多葛学派范畴的使用，尤其是在 19—20、23、28……节中，将会强化这种论点的普遍吸引力。然而，同样重要的事实是：在 21 节，特别是在 23 节以降，保罗是作为一个犹太人在言说，他利用标准的希腊化犹太教的辩论术，反对偶像崇拜；《所罗门智训》11—15 章的这种影响，乃是昭然若揭的"，第 53 页。至于《罗马书》1 章 20 节的注释，Dunn 说："保罗在利用(未必完全认同)希腊人(特别是斯多葛主义者)对某种不可见的实在领域、不可见的感性知觉的理解。这种不可见的领域，只能通过心智的理性能力才能得到认识。在斐洛那里，他大概不会说理性的心智能够达到或把握上帝。并且，他确信：无论他的语言多么受斯多葛主义者的思想的影响，但他的语言，都不应当因斯多葛主义赋予创世的思想以优先性('从创世的行动中……万物被创造'；'保罗并没有谈到理念，而是言说显明上帝大能的事物和事件'[Schlatter; cf Acts 14:17])，以及将创世的思想设定在某种启示文学的框架内(从天上而来的神的震怒的启示)而按照它来理解"，第 58 页。

20. 至于各种可能性的评述，见 R. P. Martin，《歌罗西书与腓利门书》(*Colossians and Philemon*)，New Century Bible (Greenwood, SC: Attic Press, 1974)，第 9—19 页，第 79 页；Eduard Lohse，《歌罗西书与腓利门书》(*Colossians and Philemon*)，Hermeneia (Philadephia: Fortress Press, 1971)，第 94—99 页。关于在歌罗西是否实际上存在某种异端问题，见 Morna D. Hooker，"歌罗西有假教师吗?"收入 Barnabas Lindars 和 Stephen D. Smalley 合编，《新约里的基督与圣灵》(*Christ and Spirit in the New Testament*)，Studies in Honour of C. F. D.

Moule(Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 第315—331页。

也许应当注意:犹太历史学家约瑟夫说犹太人从古代开始,就有"三种哲学属于他们固有的传统":艾赛尼派、撒都该派和法利赛派(*Jewish Antiquities* 18. 11; see also 13. 171—173, and Josephus, *The Jewish War* 2.119—166)。当然,他也许使用哲学这个术语,为了让非犹太民族的读者更容易理解。但是,在其他地方,他把艾赛尼派和毕达哥拉斯学派相比较(*The Jewish War* 15.371),把法利赛派和斯多葛学派相比较(*Life* 12)。希腊化的哲学,不仅对理论上的观念而且对各种生存方式感兴趣。约瑟夫对这些哲学流派的种种实践的描述,阐明了各种信念与生活方式的联系。约瑟夫也提到新近出现的第四个"哲学流派"。这个流派,是由加利利人犹大和一位名叫撒多克(Saddok)(*Antiquities* 18.9 ; 23—25)的人发起的。

在一项给人印象深刻的最新研究中,Eduard Schweizer 论证说:翻译为"宇宙的种种元素之灵"(Greek, *ta stoicheia tou kosmou*; 其字面意思为"世界的诸种元素")这个术语,指传统的各种构成世界的元素(土、水、气、火)。这就是这个术语在当时文献中的涵义。因此,这段谈到对诸种元素的畏惧,以及异教和犹太教试图通过各式各样的(犹太教的和异教的)仪式、实践活动,来控制那些元素、转移灾难的方式。该段落把这样的实践活动的无用与被钉死在十字架上又复活的基督的大能相对照。(见 Eduard Schweizer, "Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4:3, 9 and Col 2:8, 18, 20," Journal of Biblical Literature 107[1988]: 455—68。)

358

21. George Holley Gilbert,《新约的希腊思想》(*Greek Thought in the New Testament*)(New York: Macmillan, 1928), 第85页。至于其他文献和对这种观点的批评,见 Ronald Nash,《基督教与希腊化世界》(*Christianity and the Hellenistic World*)(Grand Rapids : Zondervan, 1984), 第56—64页。

22. 见(例如)Ralph P. Martin 对《哥林多后书》4章16节的注释:他

的"内心"(罗马书 7:22, RSV)在经历着更新——不是像在希腊化和灵知论思想中那样通过吸收而是因复活的盼望。这种复活的盼望意味着他的身体将来要发生变化。这是一项重要的论述,将保罗的人类学和柏拉图《理想国》IX 589A、爱比克泰德《言论集》II 7.3, 8.14,甚至斐洛 *Quod Det. Pot.* 22 以下区别开来。所有这些人,都使人的人格成为一个由物质外壳与珍贵的内核——灵魂——组成的合成物,而灵魂是渴望不朽的。这样的二分法,实际上在保罗那里未曾见到。这段内容里,保罗最接近于使人的存在成为一个身体与灵魂的杂交物"(*2 Corinthians*, Word Biblical Commentary, Waco, Texas, 1986, 第 91 页)。同样,J. D. G. Dunn 在《罗马书》7 章 24 节与 8 章 23 节中也没有发现柏拉图主义的任何踪迹,但是,他从基督与亚当方面来理解这些段落,通过复活,基督的信徒有最终得救的盼望(《罗马书》第 396—397 页,第 489—491 页)。至于详细讨论保罗关于身体的学说,见 Robert H. Gundry,《圣经神学中的身体,以保罗的人类学为重点》(*SOMA in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*), Society of New Testament Studies Monograph Series 29 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)。

23. 见(例如)F. F. Bruce,《保罗:自由精神的使徒》(*Paul: Apostle of the Free Spirit*)(Exeter: Paternoster Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1977); E. P. Sanders,《保罗与巴勒斯坦的犹太教》(*Paul and Palestinian Judaism*)(Philadelphia: Fortress Press; London: SCM Press, 1977); Gerd Theissen,《保罗神学的精神分析学内容》(*Psychological Aspects of Pauline Theology*)(Philadelphia: Fortress Press, 1987)。

24. 见 C. H. Dodd 对 *logos* 的讨论,《第四福音书的诠释》(*The Interpretation of the Fourth Gospel*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1955),第 263—285 页; Leon Morris,《约翰福音》(*The Gospel According to John*), New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids:

Eerdmans, 1971), 第 71—126 页; James D. G. Dunn,《形成中的基督论:对道成肉身教义诸种起源的新约探究》(*Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*)(Philadelphia: Westminster Press, 1980), 第 213—250 页; Nash,《基督教与希腊化世界》, 第 81—88 页。

25. John Herman Randall, Jr.,《希腊化的拯救方式与基督教综合的形成》(*Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*)(New York: Columbia University Press, 1970), 第 157 页。

359

26. 至于对第四福音书的重要重估,强调约翰与耶稣的接近性以及他的时代,J. A. T. Robinson,《约翰的在先性》(*The Priority of John*),J. F. Coakley 编(London: SCM Press; Bloomington: Meyerstone, 1985)。

27. J. D. G. Dunn 以如下的论述,总结他对斐洛的详细考察:"哲学语言,尤其是斯多葛主义的语言,在这点上和犹太教预言的语言是一致的,它们为谈论启示这种经验与'正当的理性'提供了最有用的术语。'正当的理性'就是逻各斯(logos)。通过寓意解经,这种神圣的逻各斯在妥拉(Torah)范围内显现出具有广泛的象征表达。但是,在妥拉的时代结束的时候,**这种逻各斯看来对于斐洛而言,只不过是在接近人中的上帝本身,即在上帝可以为人所知的范围内的他本身**"(《形成中的基督论》,第 228 页)。《旧约》的其他段落——在其中,创造被归于上帝的话语,包括《诗篇》33 章 6 节;107 章 20 节;147 章 15、18 节。在犹太智慧传统中,创造被归于上帝的智慧,智慧显然是这个话语主题的变异(箴言 8:22—31;所罗门智训 9:1—2、17)。至于赫拉克利特、斯多葛主义者与斐洛的逻各斯学说的例证,见 C. K. Barrett,《新约背景:精选文献》,第 59—60 页, 第 66—67 页, 第 70 页, 第 72 页, 第 254 页,第 262—265 页。

28. F. F. Bruce,《希伯来书》(*The Epistle to the Hebrews*),New International Commentary on the New Testament (Grand

Rapids：Eerdmans，1964)，p. lvi。

29. F. F. Bruce，《希伯来书》，第 l—li 页；又见 Nash，《基督教与希腊化世界》，第 89—112 页。关系到《希伯来书》与斐洛之间诸种可能联系的类似信息，由 S. G. Sowers 在《斐洛的诠释学与希伯来书》(*The Hermeneutics of Philo and the Hebrews*)(Richmond：John Knox Press，1965)和 Ronald Williamson 在其巨著《斐洛与希伯来书》(*Philo and The Epistle to the Hebrews*)(Leiden：E. J. Brill，1970)中得到阐明。关于《新约》的一般诠释，见 Richard N. Longenecker，《使徒时期的圣经注释》(*Biblical Exegesis in the Apostolic Period*)(Grand Rapids：Eerdmans，1975)。
30. Harold W. Attridge，《希伯来书》(*The Epistle to the Hebrews*) ed. Helmut Koester，Hermeneia (Philadelphia：Fortress Press，1989)，第 29—30 页。我已经从引文中省略了大量学术性参考文献，包括 Attridge 引用来支持他的观点，还有提及《死海古卷》以及早期犹太教传统的重要意义的文献。

第六章　哲学与教父

1. 对罗马帝国的思想世界最新的论述，见 Ramsey MacMullen，《罗马帝国中的异教信仰》(*Paganism in the Roman Empire*)(New Haven：Yale University Press，1981)；MacMullen，《罗马帝国的基督教化》(*Christianizing the Roman Empire*)(New Haven：Yale University Press，1984)；以及《罗马人眼中的基督徒》(*The Christians as the Romans Saw Them*)(New Haven：Yale University Press，1984)。关于罗马世界的兴衰，见巨型百科全书《罗马世界的兴亡》(*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*)。其中许多文章是以英文写的。关于君士坦丁之前罗马帝国内基督教与异端宗教，见卷 2. 23. 2，Wolfgang Haase 编(Berlin and New York：Walter de Gruyter，1980)。
2. 对基督教与神秘宗教仪式的叙述，见 Devon H. Wiens，"原始基督教及其环境中的各种神秘概念"("Mystery Concepts in

360

Primitive Christianity and in its Environment"),《罗马世界的兴亡》,2. 23. 2：1248—1284。文本,见 Marvin W. Meyer 编,《古代的种种神秘宗教仪式读物:古代地中海世界各种神秘宗教的神圣文本》(*The Ancient Mysteries, A Sourcebook: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*)(San Francisco, Harper & Row: 1987)；更简略的见 C. K. Barrett,《新约背景:精选文献》,第 120—134 页。

3. 各种资料,见 Werner Foerster 编,《诺斯:诺斯替文本选读》(*Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, 1, *Patristic Evidence*; 2, *Coptic and Mandean Sources*)(Oxford: Clarendon Press, 1972, 1974)；多卷本的《拿哈马迪研究》(*Nag Hammadi Studies*)已经在 Leiden 由 Brill 出版；James M. Robinson 编有英文《拿哈马迪文库》(*The Nag Hammadi Library*)(San Francisco: Harper & Row, 3rd ed., 1988)；更简略的见 C. K. Barrett,《新约背景:精选文献》,第 92—119 页。至于一个权威的讨论和其他作品的细节,见 Kurt Rudolph,《诺斯:诺斯替主义的特性与历史》(*Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*)(Edinburgh: T. & T. Clark, 1984; paperback edition, San Francisco: Harper & Row, 1987)。
4. Adolf von Harnack,《教义史》(*History of Dogma*)(paperback reprint, New York: Dover Publications, 1961), 1:223—66。
5. Rudolph,《诺斯:诺斯替主义的特性与历史》,第 2 页。
6. 关于布尔特曼,见 Colin Brown,"布尔特曼重访"("Bultmann Revisited"), *The Churchman* 88 (1974): 167—187。关于诺斯替主义和《新约》问题,见 Edwin M. Yamauchi,《前基督教的诺斯替主义:对所提出的证据的考察》(*Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence*)(Grand Rapids: Baker Book House, 2nd ed. 1983)及由他提及的其他文献。
7. Rudolph,《诺斯:诺斯替主义的特性与历史》,第 276 页。
8. Wilken,《罗马人眼中的基督徒》, 第 74 页。
9. *Lucian*, 由 A. M. Harmon 编译,(Loeb Classical Library,

Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann, 1915), 2: 449—511。又见 Lucian 的 *Hermotimus* (Loeb edition 6:260—415)。

10. *Lucian* 2:507—508。这位奴隶的名字是 Pyrrhias,一个普通的奴隶名字和作为怀疑主义的创立者皮浪(Pyrrho)的名字的双关语。

11. 《论他们的自由秩序》(*De ordine librorum suorum*)1; 引自 R. Walzer,《伽伦论犹太人与基督徒》(*Galen on Jews and Christians*)(London:Oxford University Press, 1949), 第 19—20 页。

12. R. Walzer,《伽伦论犹太人与基督徒》,第 43 页。

13. Walzer,《伽伦论犹太人与基督徒》,第 15 页,所引用的残篇,讨论了亚里士多德与柏拉图的哲学。这种哲学,仅仅以阿拉伯文的翻译文本保存下来。

14. 见 John Dillon,《中期柏拉图主义者,公元前 80 年—公元后 20 年》(*The Middle Platonists*, 80 *B. C.—D.* 20)(Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977); Robert M. Berchman,《从斐洛到奥利金:过渡中的中期柏拉图主义》(*From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*), Brown Judaic Studies 69 (Chico, CA: Scholars Press, 1984)。

15. 奥利金著作的翻译,见《奥利金:驳塞尔修斯》(*Origen: Contra Celsum*),由 Henry Chadwick 翻译(Cambridge: Cambridge University Press, 1953)。R. Joseph Hoffmann 在《塞尔修斯:论真的学说,谈反对基督徒》(*Celsus: On the True Doctrine, A Discourse against Christians*)(New York: Oxford University Press, 1987)中,竭力重构塞尔修斯的著作,对塞尔修斯的讨论,见 R. L. Wilken,《罗马人眼中的基督徒》,第 94—125 页。

361

16. Wilken,《罗马人眼中的基督徒》,第 95 页。

17. 《驳塞尔修斯》7.58 (Chadwick 译,第 444—445 页); 参见威尔肯(Wilken),《罗马人眼中的基督徒》(*The Christians as the Romans Saw Them*),第 21—22 页。

18.《驳塞尔修斯》1 .14（Chadwick 译，第 17 页）。
19.《驳塞尔修斯》5 .35（Chadwick 译，第 292 页）。
20.《驳塞尔修斯》8 .68（Chadwick 译，第 504 页）。
21. 存在着几种普罗提诺（Plotinus）的全集和编辑版本。其中有 the Loeb Classical Library edition，A. H. Armstrong 编，7 卷，（1966—1988）。Armstrong 也编辑了普罗提诺《选集》（*Selections*）（London：Allen & Unwin；New York：Humanities Press，1953）。其他选读本有 Grace H. Turnbull，《普罗提诺的本质》（*The Essence of Plotinus*）（reprint Westport：Greenwood Press，1976）；Joseph Katz，《普罗提诺的哲学》（*The Philosophy of Plotinus*）（New York：Appleton-Century-Crofts，1950）。研究著作有：Émile Bréhier，*The Philosophy of Plotinus*（Chicago of University of Chicago Press，1958）；J. M. Rist，Plotinus：*The Road to Reality*（Cambridge：Cambridge University Press，1967）；A. H. Armstrong，*Plotinian and Christian Studies*（London：Variorum Reprints，1979）；J. O'Meara，ed.，*Neoplatonism and Christian Thought*（Norfolk，VA：International Society for Neoplatonic Studies，1982）；David T. Runia，ed.，*Plotinus amid Gnostics and Christians*（Amsterdam：Free University Press，1984）；Stephen Gersh，*Middle Platonism and Neoplatonism*：The Latin Tradition，2 vols.，Publications in Medieval Studies 23/1—2（Notre Dame：University of Notre Dame Press，1986）。波菲利对基督教的批判，Wilken，《罗马人眼中的基督徒》，第 126—263 页。
22.《九章集》（*Enneads*）6. 9. 6。
23. 见 Rist，《普罗提诺》（*Plotinus*），第 213—230 页。
24. 见约翰·希克（John Hick），《恶与慈爱的上帝》（*Evil and the God of Love*）（London：Macmillan，1966），第 46—49 页。
25. 关于波菲利，见 Anthony Meredith，"Porphyry and Julian against the Christians，" ANRW 2. 23. 2：1120—1149；Wilken，

《罗马人眼中的基督徒》,第 126—163 页;Kathleen O'Brien Wicker 译,*Porphyry the Philosopher*: *To Marcella* (Atlanta: Scholars Press, 1987)。

26. 引自一段残篇,保存在优西比乌 (Eusebius)《教会史》(*Ecclesiastical History*) 6. 19,由 H. J. Lawlor 与 J. E. L. Oulton 翻译(London: SPCK. 1927),第 192 页。

27.《罗马人眼中的基督徒》,第 151 页。

28. 奥古斯丁通过指出如下的事实,回答波菲利的一神论的主张:罗马人常常事奉各种恶魔。但是,基督徒事奉的上帝,不仅是预言基督的圣经的上帝。他也正是"罗马人中最有学问的瓦罗(Varro)认为是朱比特的那位上帝,虽然他知道现在他所说的内容……最后,他还是哲学家中最有学问的人波菲利的上帝。波菲利尽管是基督徒们最痛苦的仇敌,但他承认上帝是一位全能的神,甚至与他当作是神祇的那些神的神谕相一致"(《上帝之城》19. 22, W. C. Greene 译, Loeb Classsical Library, [Cambridge, Massa-chusetts; London: Heinemann, 1960], 7: 215)。

362

在后面一章中,奥古斯丁继续讨论波菲利使用异教神谕来谴责基督教的做法。在回答基督是否是上帝的问题时,赫卡忒(Hecate)的神谕答复说:"你知道在不朽的灵魂离开身体后会上升;当它同智慧分离,它就会永远流浪漂移。这里所说的灵魂(即耶稣的灵魂),是一个极为敬虔的人的灵魂;他们(即基督徒)崇拜它,因为他们远离真理"(《上帝之城》19. 23; Loeb edition 7:219)。奥古斯丁驳斥道:"谁会愚蠢到不明白这些神谕不过是一个狡猾的人、一个极其敌视基督徒的人所发明,或者是怀着类似计谋的卑鄙魔鬼的反应? 当然,通过赞美基督,他们希望使人们确信:他们对基督徒的咒骂是可信的,因此,如果可能的话,是要切断永恒救赎的道路。个人借此救赎才成为一个基督徒……对于我们而言,我们既不会赞成阿波罗对基督的咒骂,也不接受赫克忒的赞美"(7:221—223)。

29. 一项久远但重要的研究,是 Charles Bigg,《亚历山大的基督教柏

拉图主义者们》(*Christian Platonists of Alexandria*)(Oxford: Oxford University Press, 2nd ed. 1913)。早期基督教与希腊化世界的关系的最新研究,是 R. M. Grant,《第 2 世纪的希腊护教学》(*Greek Apologetics of the Second Century*)(Philadelphia: Westminster Press, 1988)。关于早期基督教教义的一般论述,见 J. N. D. Kelly,《早期基督教教义》(*Early Christian Doctrines*)(San Francisco: Harper & Row, revised paperback edition, 1978); Berthold Altaner,《教父学》(*Patrology*)(Freiburg: Herder; Edinburgh, London: Nelson, 1960); Johannes Quasten et al.,《教父学》(*Patrology*), 4 卷(Utrecht, Antwerp: Spectrum; Westminster, Maryland: Newman Press, Christian Classics, Inc., 1966—1986)。至于基督论的论述,见 Aloys Grillmeier,《基督教传统中的基督,卷 1 从使徒时代到卡尔西顿会议》(*Christ in Christian Tradition*, 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon*)(451 年)(London: Mowbrays, 2nd ed. 1975); Frances Young,《从尼西亚到卡尔西顿会议:文献及背景手册》(*From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*)(Philadelphia: Fortress Press, 1983)。

30. 查士丁在《和特吕弗对话》(*Dialogue with Trypho*)1—8 中,叙述了他的朝圣旅程。
31. 《和特吕弗对话》第 8 章。
32. 《第一护教辞》(*First Apology*)5, 46;《第二护教辞》(*Second Apology*)8, 13。查士丁的思想,看来带有斯多葛学派影响的种种痕迹。他显然并不传授普世主义。他一再指出:被给予光照是一回事,对光照的回应是另一回事。
33. 《和特吕弗对话》第 61 章。
34. 《第一护教辞》第 5 章。
35. R. P. C. Hanson,《隐喻与事件:奥利金圣经诠释的资料及意义研究》(*Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*)

363

(London: SCM Press, 1959); C. Kannengiesser 和 W. L. Peterson 合编,《亚历山大的奥利金:他的世界与他的遗产》(*Origen of Alexandria: His World and His Legacy*)(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988); Henri Crouzel,《奥利金》(*Origen*)(San Francisco: Harper & Row, 1989),第 61—84 页。

36. 奥利金 (Origen),《马太福音注释》(*Commentary on Matthew*) 16.9—11; 见 Hanson,《隐喻与事件:奥利金圣经诠释的资料及意义研究》,第 253—236 页。
37. Kelly,《早期基督教教义》,第 128—137 页,第 153—158 页。
38. 《论禁止异端》(*On the Proscription of Heretics*)7 (The Ante-Nicene Fathers 3:246)。又见德尔图良 (Tertullian)讨论柏拉图和哲学思想的论文:《论灵魂》(*On the Soul*)。然而,他的小册子《论大披肩》(*On the Pallium*),使基督教所穿的外衣正当化了。
39. Quasten,《教父学》(*Patrology*)2: 321。
40. 《论灵魂》(*On the Soul*) 2, 3, 20 (The Ante-Nicene Fathers 3: 182—184, 200—201)。
41. Timothy David Barnes,《德尔图良:一种历史与文学研究》(*Tertullian: A Historical and Literary Study*) (Oxford: Clarendon Press, 1971),第 231 页。
42. 《驳帕克西亚》(*Against Praxeas*)29, 30 (Ernest Evans 编, *Tertullian's Treatise against Praxeas*, London: SPCK, 1948,第 176—179 页)。
43. Quasten,《教父学》(*Patrology*)2: 325; Evans,第 38—75 页,至于德尔图良对三位一体的术语的一般讨论,大多见于《驳帕克西亚》。
44. Kelly,《早期基督教教义》,第 114 页。关于这个术语的历史与合法性,见 Christopher Stead,《神圣的实体》(*Divine Substance*)(Oxford: Clarendon Press, 1977)。
45. 《驳帕克西亚》2, 3 (Evans,第 131—133 页)。

46. 《驳帕克西亚》27 (Evans, 第 174 页)。
47. 奥古斯丁的主要著作,已经存在大量翻译本,包括在 *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* 中的 19 世纪的译本,和在 *The Fathers of the Church* 中的现代译本。他的著作选,可以在下面的地方找到: *The Library of Christian Classics* 和 Whitney J. Oates 编的 *Basic Writings of Saint Augustine*, 2 卷(New York: Random House, 1948)。很旧但依然是有价值的论述,有 Eugene Portalié, *A Guide to the Thought of St. Augustine* (London: Burns & Oates, 1960); Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (London: SCM Press, 1963); Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York: Random House, 1960); Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1967); R. A. Markus, ed., *Augustine: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday, 1972); Henri Marrou, *Saint Augustine and his Influence through the Ages* (New York: Harper Torchbooks; London: Longmans, 1957); Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York: Herder and Herder, 1970), Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986)。
48. 《忏悔录》5. 10. 18。
49. 《驳学园派》(*Against the Academicians*),是对学园的怀疑主义的回答。它包含在奥古斯丁的首批保存的著作中,也属于奥古斯丁的几部严格属于哲学的著作中。 364
50. 《忏悔录》8. 2. 3。
51. Copleston,《中世纪哲学史》(*A History of Medieval Philosophy*)(New York: Harper & Row, 1972), 第 28 页。
52. 对奥古斯丁立场的讨论,见 Hick,《恶与慈爱的上帝》(*Evil and the God of Love*), 第 43—95 页; G. R. Evans,《奥古斯丁论恶》(*Augustine on Evil*)(Cambridge: Cambridge University

Press, 1982)。

53.《忏悔录》8. 12. 29。

54. 大约在公元后410年,奥古斯丁知道了:英国学者型的僧侣帕拉纠曾经一直攻击奥古斯丁的祷告(在《忏悔录》的上下文中,那就是关于禁欲的祷告):"赐予你所命令的东西,并且命令你所愿意的事情"(《忏悔录》10.29 [40])。帕拉纠反对说:奥古斯丁是在破坏道德的结构,因为奥古斯丁看来是要取代人的责任。帕拉纠得到埃克拉努姆的朱利安(Julian of Eclanum)的支持。朱利安把奥古斯丁对于人堕落的观点看成是摩尼教的。奥古斯丁撰写了大量的著作致力于这场争论,包括他最后的重要著作《驳朱利安六书》(*Six Books against Julian*)(428—430),及其未完成的续篇。

奥古斯丁的教义,深深受到他个人关于罪与恩典的经验的影响。他教导说:亚当带着某些超自然的恩赐而被创造,由于堕落这些恩赐丧失了。在形而上学的意义上,罪是存在的缺陷,是不能忠于上帝。在伦理的意义上,罪该受到惩罚,因为,亚当凭着他自己的自由意志选择了悖逆上帝。罪虽然没有剥夺人类的自由意志,但它会剥夺他们行使上帝意志的能力。他们俯伏在"罪的无情的必然性之下"。因此,他们在上帝面前是有罪的,无法自救。他们只能通过上帝的恩典而得救。人类没有上帝的救赎恩典,就是一群该死的人。不过,在上帝不可测度的智慧与不可抗拒的怜悯中,他预定了某些人获得救赎。就被拣选的人而言,他们一点也不配得救赎,上帝的意志是主动的。就其他未被拣选的人而言,上帝的意志是被动的。上帝允许他们追求他们选择的道路。毋庸讳言,这意味着他们注定要灭亡。

相反,帕拉纠否认原罪的实在性,主张堕落仅仅对亚当发生了作用,罪与死没有联系,基督的到来树立了一个好的榜样,恩典被赐予那些配得恩典的人。在以弗所公会议(431年)和奥兰治(Orange)第二次公会议(529年)上,帕拉纠主义被谴责为异端。在6世纪中叶,帕拉纠主义消失了,尽管各种半帕拉纠主义的形式还时而出现。至于讨论奥古斯丁思想的著作,见上述注

释 47。论到帕拉纠，见 John Ferguson，《帕拉纠》(*Pelagius*)(Cambridge: Heffer, 1956); Robert F. Evans，《帕拉纠：探究与重估》(*Pelagius: Inquiries and Reappraisals*)(London: A. & C. Black; New York: Seabury Press, 1968); Evans 编，《帕拉纠的四封信》(*Four Letters of Pelagius*)(London: A. & C. Black, New York: Seabury Press, 1968)。

55. 罗素，《西方哲学史》(London: Allen and Unwin, 1946)，第 374 页，评价了奥古斯丁在《忏悔录》第 11 章对时间的讨论。 365

56. 维特根斯坦，《哲学研究》(Oxford: Blackwell, 2nd ed., 1958) I # 1，第 2 页；参见《忏悔录》1. 8. 13。维特根斯坦注解说："奥古斯丁并没有说语词之间存在着任何差别。"其涵义就是：每个语词有着和某个客体相对应的一种意义。这种简单化没有注意到支配着语词的用法的诸种原则和习惯。然而，Copleston 指出，《忏悔录》中，奥古斯丁仅仅描绘过作为一个孩子他如何学习说话的方式(《中世纪哲学史》，第 41 页)。在其他著作中，他提出过比较复杂的语言观。在《论大师》(*On the Master*)里，奥古斯丁已经指出：我们无法给出像 ex ("出于"、"从")这样的介词所指涉的对象。在他的《辩证法原理》(*Principles of Dialectic*)中，奥古斯丁区别了口头的语词，和它作为被心智所把握的意义、作为其本身的一个符号的用法、作为各种指涉对象的用法以及它对听众产生的功用。

57. 奥古斯丁提出了某种先于笛卡尔的**我思故我在**的论点，以回答学园派的怀疑主义者(参见 Cicero *Academica Priora* 2. 13. 40—42)。这些怀疑主义者质问我们：我们能否信靠我们的感觉，或甚至认识我们的存在。奥古斯丁回答说："关于这些真理，我无须在学院派的说法面前感到怯场，'假如你是错的，你会怎么样呢？'好，如果我是错的，那么我就存在。因为，一个不存在的人一定不会犯错误，如果我犯错，那么我就存在。所以，既然我因犯错而存在，也就是我犯错我存在是确定无疑的，那么，我所相信的我的存在怎么会是错的呢？"(*The City of God* 11. 26, Loeb Classical Library 3, David S. Wiesen 译, Cambridge,

Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann, 1968,第533页)。该论点不会用作存在的某种形而上学的基础。相反,它引起对极端怀疑主义的荒唐性的注意。对于该论点的其他陈述,见奥古斯丁,《论自由意志》(*On Free Will*)2.3.7;《论真宗教》(*On True Religion*)73;《驳学园派》(*Against the Academicians*)3.11.25—26;《独白》(*Soliloquies*)2.1.1;《论蒙福的生活》(*On the Blessed Life*)2.2.7;《论三位一体》(*On the Trinity*)10.10.16; 15.12.21。关于笛卡尔对这个论点的使用的讨论,见第180—184页。

58. 在他的著作《论基督教教义》1.7.7里,奥古斯丁证明说:甚至那些相信不只一位神的人们,依然竭力认为"这位万神之神"是"某种东西,没有任何事物的存在比它更卓越或者更崇高[*ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*]。"F. C. Copleston 解释说:"毫无疑问,当圣安瑟伦在'本体论证明中'主张上帝这个普遍的观念,就是'没有任何可设想的比它大的观念'时,他受到奥古斯丁这些话的影响。"(*A History of Philosophy* 2:70; 又见 Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York: Random House, 1960, 第326页)。

59. 《讲道集》(*Sermon*)43.7。

60. 《书信》(*Letter*)120.3(Augustine, *Letters* Volume 2 [83—130], Sister Wilfrid Parsons 译, New York: Fathers of the Church, Inc., 1953, 第302页)。

61. 阿奎那,《神学大全》(*Summa Theologiae*)1. Q. 84 art. 5 (Blackfriars edition 12:31)。这种观点,Gilson 也认可,《基督教哲学》(*Christian Philosophy*),第70页。

366

62. 《上帝之城》8.1。在这部书中,奥古斯丁说他为什么选择柏拉图主义而不是其他各种哲学,但他也注意到《歌罗西书》2章8节;《罗马书》1章19—23节;《使徒行传》17章28节的警告(8.9)。

63. 本书原文作者误把边码99页中的注释65条当成此条的注释,

而将边码 99 页中的 63 条注释遗漏了。译者特此说明。

64. 人的生活的最终目标,是看见上帝。在许多地方,包括写给基督徒贵族太太保丽娜(Paulina)的长信中,奥古斯丁讨论过这种看见。在这封信的结论处,他概括了他对这种看见的理解。"'只有在父怀里的独生子'(约翰福音 1:18),没有任何语言声音表明神性的本性与真相,因此,对于那些配得和适合这种显现的眼睛,他把它表明出来得以看见。保罗所说的就是那些眼睛:'照明你们心中的眼睛'(以弗所书 1:18);《诗篇》也说到它:'使我眼目光明,免得我沉睡至死'(13:3)。因为主是个灵(哥林多后书 3:17;约翰福音 4:24);因此,'与主联合的,便是与主成为一灵'(哥林多前书 6:17)。所以,能够看见不可见的上帝的人,能够与主无形地联合"(*Letter* 147. 37; Augustine, *Letters* Volume 3,131—164, Sister Wilfrid Parsons 译, Fathers of the Church, New York: Fathers of the Church, Inc., 1953, 第 205 页)。至于在奥古斯丁的属灵朝圣背景中叙述他关于看见上帝的观点,见 K. E. Kirk,《看见上帝:基督教的至善说》(*The Vision of Cod: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*), The Bampton Lectures for 1928 (London: Longman, 2nd ed., 1932), 第 319—416 页。

65. 《忏悔录》1. 1。

66. 《罗马人眼中的基督徒》,第 200—201 页。此条的注释即是原文作者边码 99 页中的注释 67 条。译者特此说明。

第七章　早期中世纪哲学

1. 中世纪哲学的概观,包括:Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955); Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham* (Harmondsworth: Penguin Books, 1958); Maurice de Wulf, *History of Medieval Philosophy*, *vol.* 1, *From the Beginnings to the End of the Twelfth Century* (New York: Dover Publications, 1952); Armand A. Maurer, *Medieval*

Philosophy (New York: Random House, 1962; 2nd ed. *Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, 1982); *Joseph Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy* (London: Faber and Faber, 1961); David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London: Longmans, 1962); F. C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy* (New York: Harper & Row, 1972), John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480—1150): An Introduction* (London: Routledge, 1983, paperback 1988); A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); Steven Ozment, *The Age of Reform: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale University Press, 1980); Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Peter Dronke, ed., *A History of the Twelfth Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。Arthur Hyman and James J. Walsh 编辑了范围广阔的著作文选,*Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2nd ed., 1984)。

2. 拉丁文的 *schola* (Greek *scholē*),意味着从工作中得到休闲,因此是有学问的休闲、有学问的谈话、辩论、争论,因而是一个进行各种辩论的地方。
3. 《论圣徒的预定》(*On the Predestination of the Saints*) 5 (*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* 5:499)。
4. 安瑟伦,《论证》(*Proslogion*)1,见第 112—118 页。
5. 见对信仰作为理解的在先条件的优先性的强调,如在奥古斯丁的

《讲道集》(*Sermon*)43,7;《书信》(*Letter*)120,3;《论三位一体》(*On the Trinity*)1.1.1. 奥古斯丁皈依后的第一部作品《驳学园派》,是对怀疑主义的斥责。他的论文《论基督教学问》,劝告在阐明基督教教义时需要辩证法和世俗的学问。他的晚期作品《论圣徒的预定》,勾画出经院哲学采纳的纲要。

6. 关于对各种大学的叙述,见 Hastings Rashdall,《中世纪欧洲的大学》(*The Universities of Europe in the Middle Ages*),3 卷, F. M. Powicke 和 A. B. Emden 合编(Oxford: Oxford University Press, 1936)。关于英国的宗教与大学,见 V. H. H. Green,《牛津与剑桥的宗教》(*Religion at Oxford and Cambridge*)(London: SCM Press, 1964)。关于神学作为一门学术学科的出现,见 G. R. Evans,《旧的艺术与新的神学:神学作为一门学术学科的开端》(*Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*)(Oxford: Clarendon Press, 1980)。
7. 波依修斯著作的编辑出版,可以在 Loeb Classical Library 找到。现代的各种研究,包括 Howard Rollin Patch, *The Tradition of Boethius: A Study of his Importance in Medieval Culture* (New York: Oxford University Press, 1935); Henry Chadwick, Boethius: *The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1981); Eleonore Stump, *Boethius's De topiciis differentiis*, 带有对文本的翻译、注释和短论 (Ithaca: Cornell University Press, 1978); Eleonore Stump, *Boethius's "In Ciceronis Topica": An Annotated Translation of a Medieval Dialectical Text* (Ithaca: Cornell University Press, 1988); Margaret Gibson, ed., *Boethius: His Life, Thought and Influence* (Oxford: Basil Blackwell, 1981); Edmund Reiss, *Boethius* (Boston: Twayne, 1982)。
8. Chadwick,《波依修斯》(*Boethius*),第 249 页。
9. 至于他的主要著作之一的文献和译本,见亚略巴古的伪狄奥尼修

斯（Dionysius the Pseudo-Areopagite），《教阶体系》（*The Ecclesiastical Hierarchy*），由 Thomas L. Campbell 翻译并注释（Lanham：University Press of America，1981）。

10. Christian Wildberg 曾经在《菲洛波努斯：驳亚里士多德，论世界的永恒》（*Philoponus：Against Aristotle，on the Eternity of the World*）（Ithaca：Cornell University Press，1987）尝试恢复菲洛波努斯遗失的论文。最新的研究，见 Richard Sorabji 编，《菲洛波努斯与对亚里士多德科学的拒绝》（*Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*）（Ithaca：Cornell University Press，1987）。

11. 见 Meyrick H. Carré，《唯实论者与唯名论者》（*Realists and Nominalists*）（Oxford：Oxford University Press，1966）。共相的问题，继续激发起人们的学术兴趣。D. F. Pears 认为，任何尝试过对命名的综合解释都必然是循环的（"Universals" in Antony Flew，ed.，*Logic and Language*，Second Series，Oxford：Blackwell，1953，第 51—64 页）。Nicholas Wolterstorff 在 *On Universals：An Essay in Ontology*（Chicago：Chicago University Press，1970）中，包含着对该问题的某种神学评价。至于该问题的重估和其他文献的细节，见 A. D. Woozley，"Universals"，*Encyclopedia of Philosophy* 8：194—206。
12. 见 Martin M. Tweedale，《阿伯拉尔论共相》（*Abailard on Universals*）（Amsterdam：North Holland Publishing Company，1976）。一部简短的著作，包括阿伯拉尔的许多思想。它就是《哲学家与犹太人、基督徒的对话》（*Dialogue of a Philosopher with a Jew，and a Christian*），P. J. Payer 译（Toronto：Pontifical Institute of Medieval Studies，1979）。
13. 关于伊斯兰教哲学，见 Majid Fakhry，《伊斯兰教哲学史》（*A History of Islamic Philosophy*）（New York：Columbia University Press；London：Longman，2nd ed.，1983）；F. E. Peters，《亚里士多德与阿拉伯人：伊斯兰中的亚里士多德哲学传统》（*Aristotle and the Arabs：The Aristotelian Tradition in*

Islam)(New York: NewYork University Press; London: University of London Press, 1968); Dimitri Gutas,《阿维森纳与亚里士多德哲学传统:阿维森纳哲学著作导读》(*Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*)(Leiden: E. J. Brill, 1988)。讨论伊斯兰教哲学对上帝存在的证明,见 William Lane Craig,《宇宙论证明》(*The Cosmological Argument*),第 48—126 页; Herbert Davidson,《中世纪伊斯兰教和犹太教哲学中对永恒、创造和上帝存在的种种证明》(*Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*)(New York: Oxford University Press, 1987)。

14. 《阿耳法拉比关于柏拉图与亚里士多德的哲学》(*Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*), Mushin Mahdi 译(Ithaca: Cornell University Press, revised paperback edition, 1969)。
15. James A. Weisheipl,《修士托马斯·阿奎那:他的生活、思想及著作》(*Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works*)(Washington: Catholic University of America Press, new edition, 1983),第 276 页。最近的研究,见 Oliver Leaman,《阿威罗伊与他的哲学》(*Averroës and His Philosophy*)(Oxford: Oxford University Press, 1988)。
16. 犹太哲学概论,包括 Joseph L. Blau, *The Story of Jewish Philosophy* (New York: Random House, 1962); Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (NewYork: Holt, Rinehart and Winston, 1962); Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)。关于上帝存在的种种证明,见 Craig,《宇宙论证明》,第 127—157 页; Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God*。对犹太教的神秘哲学最广泛的叙述,是 Gershom

Scholem, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1987);又见 Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988)。

17. 关于他的生平,见 Abraham Joshua Heschel,《迈蒙尼德传》(*Maimonides: A Biography*) (New York: Farrer, Straus, Giroux, 1982)。其著作译本有:《迷途指津》(*The Guide to the Perplexed*)(Chicago: University of Chicago Press, 1963),由 Shlomo Pines 翻译并撰写引言、注释,以及 Leo Strauss 的一篇导论性的评论;*Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, 由 Lenn Evari Goodman (New York: Vking Press, 1976)翻译并撰写引言与评注。一个现代的重新评注,包含在纪念他诞生 850 周年会上宣读的论文,就是 Eric L. Ormsby 编,《摩西·迈蒙尼德与他的时代》(*Moses Maimonides and his Time*), Studies in Philosophy and the History of Philosophy 19 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1989)。

369

18. 《迷途指津》,第 235—317 页。
19. Craig,《宇宙论证明》,第 152 页。又见 Idit Dobbs-Meinstein, "中世纪的圣经注释与哲学探索,以摩西·迈蒙尼德和圣托马斯·阿奎那的思想为例"("Medieval Biblical Commentary and Philosophical Inquiry as Exemplified in the Thought of Moses Maimonides and St. Thomas Aquinas"),E. L. Ormsby 编,《摩西·迈蒙尼德与他的时代》,第 101—120 页。
20. "本体论证明"这个术语,看来可以追溯到康德的时代。他曾经谈到:"上帝存在的本体论证明的不可能性"(*Critique of Pure Reason*, 2nd ed., 1787, Transcendental Dialectic, Book 2, chapter 3.4)。术语"本体论",出自希腊词 ōn,其意思为"存在"(being)。本体论,就是关于存在的理论。本体论证明,是一项关于上帝存在的证明,并将上帝的存在区别于仅仅关于上帝的观念。也许应当注意的是,康德的讨论,未直接提及安瑟伦,但康德考察过在安瑟伦之后此项证明的诸种形式。

安瑟伦的证明的文本，可以在许多哲学神学的文选中见到。对于安瑟伦的证明及其随后的讨论的各种陈述，尤其要注意两个资料。它们是 Alvin Plantinga 编，《从圣安瑟伦到当代哲学家们的本体论证明》（*The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*）（London：Macmillan，1968）；John Hick 和 Arthur McGill 编，《多面的证明：上帝存在的本体论证明的最新研究》（*The Many-Faced Argument：Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*）（London：Macmillan，1968）。Hick 和 McGill 按照不同的步骤阐明这项证明。M. J. Charlesworth 编选了一个研究版《圣安瑟伦的宣讲：附高尼罗的为愚人辩以及作者对高尼罗的答复》（*St. Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and The Author's Reply to Gaunilo*）（Oxford：Clarendon Press，1965）。其他重要的研究，包括：Alvin Plantinga，*God and Other Minds：A Study of the Rational Justification of Belief in God*（Ithaca：Cornell University Press，1967）；Plantinga，*The Nature of Necessity*（Oxford：Clarendon Press，1974），第 196—221 页；及更通俗的形式是 *God，Freedom and Evil*（Grand Rapids：Eerdmans，1974），第 85—112 页；Charles Hartshorne，*The Logic of Perfection，and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*（LaSalle，Ill.：Open Court Press，1962）；Hartshorne，*Anselm's Discovery：A Re-examination of the Ontological Proof of God's Existence*（LaSalle，Ill. Open Court Press，1965）；Karl Barth，*Anselm：Fides Quaerens Intellectum；Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*（London：SCM Press；Atlanta：John Knox Press，1960）；Jonathan Barnes，*The Ontological Argument*（London：Macmillan，1972）；R. A. Harrera，*Anselm's Proslogion：An Introduction*（Washington，D. C.：University Press of America，1979）；Richard Campbell，*From* 370

Belief to Understanding: A Study of Anselm's Proslogion on the Existence of God (Canberra: Australian National University, 1976); E. L. Mascall, *The Openness of Being: Natural Theology Today*, Gifford Lectures, 1970—1971 (London: Darton, Longman and Todd, 1971), 第36—58页; Gillian R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Evans, *Anselm and a New Generation* (Oxford: Clarendon Press, 1980); T. Morris, *Anselmian Explorations* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987)。

目前的讨论,利用的是 Jasper Hopkins 与 Herbert Richardson 的译本,他们既是编者又是译者,《坎特伯雷的安瑟伦》(*Anselm of Canterbury*),4卷(London: SCM Press, Toronto and New York: The Edwin Mellen Press, 1974—1976)。他的生平叙述,是由他的私人牧师 Eadmer 撰写的:《圣安瑟伦传:坎特伯雷大主教》(*The Life of St. Anselm: Archbishop of Canter-bury*),由 R. W. Southern 编辑、出版 (Oxford: Clarendon Press, reprint ed., 1979)。至于他对逻辑学的贡献,见 Desmond Paul Henry, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford: Clarendon Press, 1967)。

21. 这个标题,一般翻译为《上帝为什么成人》(*Why God Became Man*)。但是,其他的翻译选择还有:《这位上帝为什么是人》(*Why the God Man*)与《上帝为什么成为一个人》(*Why God Became a Man*)。讨论见 *Anselm of Canterbury*, 3:253—254。这里的方法和本体论证明的方法,具有某种类似性。这种方法在于根据所给予和所相信的东西,发现信仰的种种理由。
22. Eadmer,《圣安瑟伦传:坎特伯雷大主教》,第142页。
23. 《坎特伯雷的安瑟伦》1: 1—86。
24. 《论证》(*Proslogion*)卷1 (*Anselm of Canterbury* 1:93)。我信仰为了理解 (*credo ut intelligam*)和本体论证明,都是来源于奥古斯丁,见前述,第96—97页。

25. John Hick 和 Arthur McGill 编,《多面的证明:上帝存在的本体论证明的最新研究》,第 23 页。
26.《沉思》第三章及其他著作(见 Plantinga, *The Ontological Argument*, 第 31—49 页)。
27.《单子论》(*Monadology*)第 45 章简短地陈述了莱布尼兹在别处更为充分地证明的内容(见 Plantinga, *The Ontological Argument*, 第 54—56 页)。
28.《神学大全》(*Summa Theologiae*)1, Q. 2 art. 1 (Plantinga, *The Ontological Argument*, 第 28—30 页)。
29. 见前述注释 20 和 Plantinga, *The Ontological Argument*, 第 57—64 页。深入的讨论,见其后的第 123—124, 181, 186, 190, 318—322 页。
30. G. E. Moore, "Is Existence a Predicate?" Proceedings of the Aristotelian Society 15 (1936), reprinted in Plantinga, *The Ontological Argument*, 第 71—85 页。康德早期曾经拒绝接受存在是一个谓词的思想。
31. 所以,J. N. Findlay,"上帝的存在能够被驳斥吗?"("Can God's Existence be Disproved?") 对于 Findlay 的证明,出现过许多反对的理由。它们指出:逻辑的必然性,并不是仅存的一种必然性;Findlay 本人后来修正了他的立场。关于 Findlay 的证明和各种反驳,见 Antony Flew 和 Alasdair MacIntyre 编,《哲学神学中的新论》(*New Essays in Philosophical Theology*) (London: SCM Press, 1955), 第 47—75 页。又见 Mascall,《存在的开放性》(*The Openness of Being*),第 53 页。
32. 见前述注释 20。关于过程神学,见第二卷。　371
33.《存在的开放性》,第 54 页。
34. Barth,《安瑟伦:寻求理解的信仰》(*Anselm: Fides Quaerens Intellectum*), 第 168 页。
35. Barth,《安瑟伦:寻求理解的信仰》,第 171 页。
36. 因此,普兰丁格说:"我们没有理由相信……存在实际上不可能是关于某个存在者的谓语。这个存在者,预示了在理解中的实

存;或者,安瑟伦的证明,必然包括对这样一个存在者的真实的实存的断言。我认为可以得出的结论就是:我们还没有对安瑟伦的本体论证明的某种普遍的驳斥。"(*God and Other Minds*,第 63 页)。

37. Norman Malcolm,"安瑟伦的本体论证明"("Anselm's Ontological Arguments")(*The Philosophical Review*) 69 [1960]:41—62; reprinted in Plantinga,《本体论证明》,第 136—159 页;and Hick and McGill,《多面的证明:上帝存在的本体论证明的最新研究》,第 301—120 页。
38. 《本体论证明》,第 145—146 页。
39. 《本体论证明》,第 147 页。
40. 《本体论证明》,第 159 页。
41. *God and Other Minds*,第 94 页;参见《本体论证明》,第 160—171 页;John Hick 在《多面的证明:上帝存在的本体论证明的最新研究》中的论文,第 341—356 页;Mascall,《存在的开放性》,第 57—58 页。
42. Campbell,《从信仰到理解》(*From Belief to Understanding*),第 221 页。

第八章 阿奎那与晚期中世纪哲学

1. James Denney,《基督教的复和教义》(*The Christian Doctrine of Reconciliation*)(London: James Clarke, reprint ed., 1959),第 84 页。
2. Francis Schaeffer,《逃离理性》(*Escape from Reason*)(Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968),第 11—12 页。
3. 《论天地解释之书》(*In libros de coelo et mundo expositio*), lecture 22, 引自 Chenu,《理解圣托马斯》(*Toward Understanding Saint Thomas*),第 28 页。见后注释 4。
4. 托马斯的《神学大全》(*Summa Theologiae*)标准的英文版,带有拉丁文与英文翻译的对照,是 60 卷的 Blackfriars 版 (London: Eyre & Spottiswoode; New York: McGraw-Hill, 1964—)。

《反异教大全》(*The Summa Contra Gentiles*)以 5 卷的翻译本出现 (reprint Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975)。Anton C. Pegis 从他的著作中摘选《圣托马斯·阿奎那的基本著作》(*Basic Writings of St. Thomas Aquinas*), 2 卷 (New York: Random House, 1945); 更简略的有 *Introduction to St. Thomas Aquinas* (New York: Modern Library, 1965); Thomas Gilby, ed., St. *Thomas Aquinas: Philosophical Texts* and *St. Thomas Aquinas: Theological Texts* (reprint ed., Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1982); Christopher Martin, ed., *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings* (London: Routledge, 1988)。Gilby 的版本,广泛地利用了他的许多著作,按照主题把托马斯的思想分类,加上小标题。*Albert and Thomas: Selected Writing* 也是有价值的, translated, edited and introduced by Simon Tugwell, The Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1988)。以下的一般引论,给出了其他著作的种种细节。Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956); M.-D. Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas* (Chicago: Henry Regnery, 1964); Josef Pieper, *Guide to Thomas Aquinas* (reprint ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987); F. C. Copleston, *Aquinas* (Harmondsworth: Penguin Books, 1955); Ralph McInerny, *St. Thomas Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982)。标准的传记,是 James A. Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works* (updated reprint, Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1983)。从重估托马斯对于新教思想的意义的观点出发,一个简短而重要的研究,是 Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas* (Grand Rapids: Eerdmans for Christian University

372

Press，1985）。托马斯思想方方面面的专题评论，见 Anthony Kenny 编，*Aquinas：A Collection of Critical Essays*（reprint ed.，Notre Dame：University of Notre Dame Press，1976）。关于五项证明和类比的其他专题研究，见下面的注释。

5. 彼得·伦巴德（Peter Lombard，约 1100—1160 年），在巴黎的教堂学校教书。他在临死前不久成为那里的主教。《语录》包含对基督教学说的叙述，例证说明出自拉丁和希腊教父。《语录》最初遭到拒绝，但是，它成为中世纪标准的神学教科书，虽然最后被《神学大全》所取代。关于托马斯与彼得·伦巴德，见 W. J. Hankey，《上帝本身：阿奎那在神学大全中阐明的上帝教义》（*God in Himself：Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the "Summa Theologiae"*）（Oxford：Oxford University Press，1987）。Hankey 也强调新柏拉图主义延续在托马斯关于上帝学说中的重要性。

6. 见 Chenu，《走向理解圣托马斯》（*Toward Undertanding Saint Thomas*），第 208—301 页。《神学大全》（*Summa Theologiae*），指"神学手册概要"（Compend of Theology）。和后来普遍使用的标题《神学大全》（*Theological Compend*）相比，这个标题被认为更可信。

7. Weisheipl，《僧侣托马斯·阿奎那》（*Friar Thomas D'Aquino*），第 333—344 页。

8. Weisheipl，《僧侣托马斯·阿奎那》（*Friar Thomas D'Aquino*），第 320—323 页；Josef Pieper，《托马斯·阿奎那的沉默》（*The Silence of St. Thomas*）（New York：Pantheon，1953）。

9. 根据《神学大全》Blackfriars 版每卷开头给出的陈述。

10. 至于文本，见《神学大全》Blackfriars 版 2：13—17。《反异教大全》中有某种较早的说法 1，13（1：86—96）。至于这些问题经典的讨论，见 Donald R. Burrell 编，*The Cosmological Arguments：A Spectrum of Opinion*（Garden City，N. Y.：Doubleday Anchor Books，1967）。现代的讨论，见 E. L. Mascall，*He Who Is：A Study in Traditional Theism*

(London: Longman, 1943); Mascall, *The Openness of Being*; *Anthony Kenny*, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969); Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979); Norman L. Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1974); William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*; A. G. N. Flew, *God and Philosophy* (London: Hutchinson, 1966); J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982)。

373

11. 《神学大全》(*Summa Theologiae*)1,Q. 2, art. 2 (Blackfriars edition, 2:9—11)。
12. 同上书,第 42—48 页。
13. 现代关于目的论证明的讨论,见 F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, 2, The World, the Soul and God (Cambridge: Cambridge University Press, 1930); Thomas McPherson, *The Argument from Design* (London: Macmillan, 1972); 讨论上帝存在的一般著作,在第七章注释 13 与 20 中已经说明。
14. 参见 Geisler,《哲学神学》(*Philosophical Theology*), 第 87—102 页。
15. Craig,《宇宙论证明》, 第 195—196 页。
16. Victor Preller,《神圣的科学与关于上帝的科学:重构托马斯·阿奎那》(*Divine Science and the Science of God: A Reformulation of Thomas Aquinas*) (Princeton: Princeton University Press, 1967), 第 24 页。
17. 参见 David Hume,《人类理解研究》(*Enquiry Concerning Human Understanding*), Section 11, # 110。同上书,第 250 页。
18. David Hume,《关于自然宗教的对话》(*Dialogues Concerning Natural Religion*), Part 5, ed. Norman Kemp Smith (reprint

ed.，Indianapolis：Bobbs-Merrill，n. d.)，第 167 页。

19.《神学大全》1,Q. 32，art. 1 (Blackfriars edition，6:103)。

20.《神学大全》1,Q. 45，art. 2 (Blackfriars edition，8:79)。

21. Hume,《人类理解研究》,Section 11，# 113;参见《关于自然宗教的对话》Parts 8，12。

22. 斯坦利·L·雅基 (Stanley L. Jaki),《科学之道与通向上帝的途径》(*The Road of Science and the Ways to God*)，The Gifford Lectures 1974—1975 and 1975—1976 (Chicago：University of Chicago Press，1978)，第 297 页。

23.《神学大全》1,Q. 44，art. 2 (Blackfriars edition，8:9—15)。

24.《存在的开放性》,第 61 页；又见 Mascall,《实存与类比："他所是的那一位"的某种后果》(*Existence and Analogy*：*A Sequel to "He Who Is"*)(London：Longmans，1949)，第 78—79 页。

25.《反异教大全》1. 30 (*Notre Dame edition* 1：141)。将此同 W. J. Hankey 在阿奎那思想中所强调的新柏拉图主义的因素相比较,《上帝本身》(*God in Himself*)，第 36—86，136—142，143—161 页。

26. 托马斯的类比观,出现在《反异教大全》中 1. 28—34 (Notre Dame edition 1：135—48)；《神学大全》vol. 1. Q. 13 (Blackfriars edition 3:46—97)；又见其他各式各样的拉丁文段落,属于 George P. Klubertanz 的一个附录，*St. Thomas Aquinas on Analogy*：*A Textual Analysis and Systematic Synthesis* (Chicago：Loyola University Press，1960)。各样的讨论还有：Frederick Ferré，*Language*，*Logic*，*and God* (London：Eyre & Spottiswoode，1962)，第 67—77 页；E. L. Mascall，*Existence and Analogy*，第 92—122 页；Wolfhart Pannenberg，"Analogy and Doxology，" *in Basic Questions in Theology* (London：SCM Press，1970)，1：212—238；Humphrey Palmer，*Analogy*：*A Study of Qualification and Argument in Theology* (London：Macmillan，1973)；Ralph McInerny，*The Logic of Analogy* (The Hague：Martinus

Nijhoff 1961)；McInerny，"Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas，" in Robert Audi and William J. Wainwright，eds.，*Rationality，Religious Belief and Moral Commitment：New Essays in the Philosophy of Religion*（Ithaca：Cornell University Press，1986)，第 271—288 页；Colin Brown，*Karl Barth and the Christian Message*（London：Tyndale Press，1967)，第 47—54 页；David Burrell，*Analogy and Philosophical Language*（New Haven：Yale University Press，1973)；Gerard J. Hughes，"Aquinas and the limits of Agnosticism，" Richard Swinburne，"Analogy and Metaphor，" and Janice Thomas，"Univocity and Understanding God's Nature，" in Gerard J. Hughes，ed.，*The Philosophical Assessment of Theology：Essays in Honor of Frederick C. Copleston*（London：Search Press；Washington，D. C.：Georgetown University Press，1987)，第 35—64，65—84，85—100 页。 374

27.《神学大全》1. Q. 13，art. 3（Blackfriars edition，3:57—59)。

28.《神学大全》1. Q. 13，art. 5（Blackfriars edition，3:65)。

29."末世论证实"（Eschatological Verification)这个观念，是由 I. M. Crombie 在论文"神学与证伪"中提出供讨论的。该论文收入 Antony Flew 和 Alasdair MacIntyre 合编，《哲学神学中的新论》(*New Essays in Philosophical Theology*)(London：SCM Press，1955)，第 126 页；约翰·希克在《信仰与知识》(*Faith and Knowledge*)(London：Macmillan，2nd ed. 1967)，第 176—199 页；又见"神学与证实"，约翰·希克编，《上帝的存在》(*The Existence of God*)(New York：Macmillan；London：Collier-Macmillan，1964)，第 253—274 页。这个观念在哲学家们和神学家们中引起相当多的讨论。在"再思末世论证实"(Eschatological Verification Reconsidered)一文中，希克列举出许多的反应以及对批评的诸种回答，*Religious Studies* 13（1977)：189—202。

30. 《神学大全》1. Q. 13. art. 5 (Blackfriars edition，3:67)；参见1. Q. 4. art. 3。
31. 《罗马书》1:20，引自《神学大全》1. Q. 13，art. 5 (Blackfriars edition，3:65)。
32. 《短小论著》(*Opuscula*) 16，Exposition，*On the Trinity* 2.3 (cited from Gilby，ed.，*Aquinas: Philosophical Texts*，第30页)。
33. 《神学大全》1. Q. 46，art. 2 (Blackfriars edition，8:81)。
34. 翻译著作，见《红衣主教、天使博士、圣徒波那文都的作品》(*The Works of Bonaventure, Cardinal, Seraphic Doctor and Saint*)，5 vols. (Patterson，NJ: St. Anthony Guild Press，1960—70)。关于他的思想，见 Étienne Gilson，*The Philosophy of St. Bonaventure* (Patterson，NJ: St. Anthony Guild Press，1965)；J. Guy Bougerol，*Introduction to the Works of Bonaventure* (Patterson，NJ: St. Anthony Guild Press，1964)；Robert W. Shahan and Francis J. Kovach，eds.，*Bonaventure and Aquinas: Enduring Philosophers* (Norman: University of Oklahoma Press，1976)。
35. 最近的研究，包括 James E. McEvoy，*The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford: Clarendon Press，1982)；R. W. Southern，*Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe* (Oxford: Clarendon Press，1986)。
36. 他的思想特征，包含在《罗杰·培根的巨著》(*The Opus Majus of Roger Bacon*)，Robert Belle Burke 英译，2卷(New York: Russell and Russell，reprint ed.，1962)。培根思想的一般概览，见 Stewart C. Easton，*Roger Bacon and his Search for a Universal Science: A Reconsideration of the Life and Work of Roger Bacon in the Light of his own Stated Purposes* (reprint ed.，Westport，Conn.: Greenwood Press，1970)。
37. 他讨论上帝与灵魂的著作摘选，见约翰·邓·司各脱 (John Duns Scotus)，《哲学著作：一个选本》(*Philosophical*

375

Writings: A Selection)，由 Allan Wolter 翻译并撰写导论(Indianapolis: Bobbs-Merrill, reprint ed., 1980)。关于他的思想，见 Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1961); John K. Ryan and Bernardin M. Bonansea, *John Duns Scotus 1265—1965*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1965)。

38. 讨论与文献，见 Craig,《宇宙论证明》，第 205—235 页。
39. 见 Nathaniel Micklem,《理性与启示：源于邓·司各脱的一个问题》(*Reason and Revelation: A Question from Duns Scotus*) (Edinburgh: Thomas Nelson, 1953)。
40. 见《哲学百科全书》(*Encyclopedia of Philosophy*)中的 Allan Wolter, 2:436。
41. 最新的讨论，包括 Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Doctrine* (Manchester: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1975); Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, 2 vols. Publications in Medieval Studies 26 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987); Anne Hudson and Michael Wilks, eds. *From Ockham to Wyclif*, Studies in Church History: Subsidia 5 (Oxford: Blackwell, 1985). See also William Ockham, *Predestination, God's Knowledge and Future Contingents*, translated, with Notes and Appendices by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2nd ed. 1983)。
42. 见 Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Philosophy: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Durham, NC: The Labyrinth Press, 3rd ed. 1983); John L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of*

the Reformation, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 9 (Durham, NC: Duke University Press, 1988)。关于从中世纪向宗教改革时期的过渡,见 Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986); A. H. T. Levi, "The Breakdown of Scholasticism and the Significance of Evangelical Humanism", in Gerard J. Hughes, ed., *The Philosophical Assessment of Theology*, 第101—128页。

43. 《哲学史》(*A History of Philosophy*)3: 11。

44. 见前注释42和E. J. D. Douglass, *Justification in Late Medieval Preaching: A Study of John Geiler of Strassburg* (Leiden: E. J. Brill, 1966); H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966); Oberman, *Masters of the Reformation: The Emergence of the New Intellectual Climate in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Doctrine of Justification*, 1, *From the Beginnings to 1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell, 1987)。

45. 转引自亚当斯(Adams),《奥卡姆的威廉》(*William Ockham*) 1:13。

376

46. 对于他的神学的广泛的叙述,见亚当斯,《奥卡姆的威廉》2: 903—1347。

47. Leff,《奥卡姆的威廉》,第35页。

第九章 哲学与宗教改革家

1. 见前述第101—102页。古典的研究,包括 Jacob Burckhart, *The*

Civilization of the Renaissance in Italy (London: Phaidon; New York: Oxford University Press, reprint ed., 1944),和 Jan Huizinga, *The Waning of the Middle Age: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the XIVth and XVth Centuries* (reprint ed., New York: St. Martin's Press, 1967)。比较新的叙述,包括 Wallace K. Ferguson, *The Renaissance* (reprint ed., New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961); Ferguson, *Renaissance Studies* (London, Ontario: University of Western Ontario, 1963); Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation* (Cambridge, Massachusetts: Houghton Mifflin, 1948); G. R. Potter, ed., *The New Cambridge Modern History*, 1 *The Renaissance, 1493—1520* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957)。至于其他文献和简短的概览,见 Neal W. Gilbert, "Renaissance," *Encyclopedia of Philosophy* 7: 174—178。关于文艺复兴的人文主义,见 *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr. (Chicago: Chicago University Press, 1948)。

2. 见前述第 52、170 页。
3. 见前述第 80 页。
4. 宗教改革的总体叙述,包括:J. S. Whale, *The Protestant Tradition: Essays in Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955); G. R. Elton, ed., *The New Cambridge Modern History*, 2 *The Reformation, 1520—1559* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation* (Glencoe, Ill: Beacon Press, 2nd ed., 1961); G. R. Elton, *Reformation Europe 1517—1559* (London: Collins, 1963); Owen Chadwick, *The Reformation* (Harmondsworth: Pelican Books, 1964); Franz

Lau and Ernst Bizer, *A History of the Reformation in Germany to 1555* (London: A. & C. Black, 1969); Steven Ozment, ed., *The Reformation in Medieval Perspective* (Chicago: Quadrangle Books, 1971); Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250—1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale University Press, 1980); B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London: Longman, 1981); Wilhelm Pauck, *From Luther to Tillich: Reformers and Their Heirs*, ed. Marion Pauck (San Francisco: Harper & Row, 1984); J. Pelikan, *Reformation of Church and Dogma, 1300—1700* (Chicago: Chicago University Press, 1984); Lewis W. Spitz, *The Protestant Reformation, 1517—1559* (New York: Harper & Row, 1985); A. G. Dickens and John Tomlin with Kenneth Powell, *The Reformation in Historical Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988)。关于激进的宗教改革，见 Walter Klaassen, ed., *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources* (Kitchener, Ontario, and Scottdale, PA: Herald Press, 1981); E. G. Rupp, *Patterns of Reformation* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press; London: Weidenfeld and Nicolson, 1972)。

377

5. 《梅兰希顿与布塞》(*Melanchthon and Bucer*), Library of Christian Classics 19, Wilhelm Pauck 编 (Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1969), 第21—22页。
6. 至于各种文献来源，见 Hans J. Hillerbrand, *The Reformation in its Own Words* (New York: Harper & Row; London: SCM Press, 1964)。路德的生平与思想，见 James Atkinson,《马丁·路德与新教的诞生》(*Martin Luther and the Birth of Protestantism*) (Harmondsworth: Pelican Books, 1968);

Heinrich Bornkamm,《中年时期的路德,1521—1530》(*Luther in Mid-Career*, 1521—1530)(Philadelphia: Fortress Press, 1983); David C. Steinmetz,《背景中的路德》(*Luther in Context*)(Bloomington: Indiana University Press, 1986); Paul Althaus,《马丁·路德的神学》(*The Theology of Martin Luther*)(Philadelphia: Fortress Press, 1966); Heiko A. Oberman,《路德:上帝与魔鬼之间的人》(*Luther: Man between God and the Devil*)(New Haven: Yale University Press, 1990)。

7. 至于在其历史背景与随后诸种争论中路德称义学说的阐释,见 Alister E. McGrath,《上帝的义:基督教称义教义史,从 1500 年至今》第二卷(*Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 *From* 1500 *to the Present Day*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。
8. 加尔文的《基督教要义》第一版(1536),曾经由 Ford Lewis Battles 翻译出版(Grand Rapids: Eerdmans, 1986)。最后带批判注释的拉丁文(1559)英译本,见《加尔文:基督教要义》(*Calvin: Institutes of the Christian Religion*), John T. McNeill 编, Ford Lewis Battles 翻译, 2 卷, Library of Christian Classics 20—21 (Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1961)。
9. 这些条款,出现在《公祷书》(*The Book of Common Prayer*)中。前述给出的日期,是它们的伊丽莎白一世时代的形成的日期。但是,它们较早的内容,可追溯到较早的英文版。它们部分受惠于大陆的种种信仰陈述。关于英国改革家们的一般教义,见 Philip Edgcumbe Hughes,《英国改革家们的神学》(*Theology of the English Reformers*)(London: Hodder & Stoughton, 1965)。
10. 对基督教信条收集最广的文集,依然是 Philip Schaff,《基督教世界的信条》(*The Creeds of Christendom*), 3 卷(1877, reprint ed., Grand Rapids: Baker Book House, 1977)。又见 Arthur C. Cochrane,《十六世纪改革派的信仰告白》(*Reformed*

Confessions of the 16th Century)，书中带有种种历史引论(Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1966); Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962); Eric Routley, *Creeds and Confessions: The Reformation and its Modern Implications* (London: Duckworth, 1962)。至于在美国的基督教与非基督教的信条，见 J. Gordon Melton 编，*The Encyclopedia of American Religions: Religious Creeds* (Detroit: Gale Research Company, 1988)。

11. 至于后宗教改革的神学，见 Heinrich Heppe 编，《宗教改革的诸种教义：根据各种资料进行陈述与说明》(*Reformed Dogmatics, Set Out and Illustrated from the Sources*) (London: Allen and Unwin, 1950); Heinrich Schmid，《福音派路德宗的教义神学》(*The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*) (Minneapolis: Augsburg, 3rd ed. reprint n. d.); Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1 *Prolegomena to Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987)。Muller 的《拉丁文、希腊文神学术语词典，主要出自新教的经院神学》(*Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*) (Grand Rapids: Baker Book House, 1985)，不但对各种术语给出了明确的定义，而且说明了宗教改革思想和早期神学与哲学的连续性。

378

12. 《路德著作集》(*Luther's Works*) (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), 51:371—80。
13. 见 B. A. Gerrish，《恩典与理性：路德神学研究》(*Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*) (Oxford: Clarendon Press, 1962), 1—2。
14. Gerrish，《恩典与理性：路德神学研究》，第 36 页，引自路德的桌边谈话。

15.《意志的束缚》(*The Bondage of the Will*)(1525)，英译见 J. I. Packer 和 O. R. Johnson (London: James Clarke, 1957)，第 317 页；又见 *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*，E. Gordon Rupp, Philip S. Watson 等人英译，The Library of Christian Classics 17 (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1969)，第 331—332 页，Gerrish,《恩典与理性:路德神学研究》，第 171 页。

16.《针对反律法主义的第一次反驳》(*First Disputation against the Antinomians*)(1537)，引自 Philip S. Watson，《让上帝成为上帝！马丁·路德神学的一种诠释》(*Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*)(London: Epworth Press, 1947)，第 95 页。

17. Steinmetz，《背景中的路德》(*Luther in Context*)，第 47—58 页；Denis R. Janz，《路德与中世纪晚期的托马斯主义:按照神学人类学的研究》(*Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology*)(Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1983)；John L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretation of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 9 (Durham and London: Duke University Press, 1988)。

18. Arvin Vos，《阿奎那、加尔文和当代新教思想:关于托马斯思想的新教观批判》。

19. 同上书，第 64—66、90 页。

20.《路德著作集》(*Luther's Works*)(Saint Louis: Concordia, 1963)，26:440。

21. 路德论圣经，见 Paul Althaus，《马丁·路德的神学》(*The Theology of Martin Luther*)，第 72—102 页。关于他的解经方法，见 Wilhelm Pauck 编辑的《路德:罗马书讲演集》(*Luther: Lectures on Romans*)引论中的讨论，Library of Christian

Classics 15（London：SCM Press；Philadelphia：Westminster Press，1971），第 xvii—lxvi 页。

22. 关于对古典哲学持续的兴趣，尤其是亚里士多德持续的影响，见 Paul Oskar Kristeller，《古典的、经院哲学的、人文主义的张力》（*Renaissance Thought：The Classic，Scholastic，and Humanist Strains*）（New York：Harper & Row，1961）；Charles B. Schmitt，《亚里士多德与文艺复兴》（*Aristotle and the Renaissance*）（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1983）；William T. Costello，《十七世纪早期剑桥大学经院哲学的课程》（*The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth-Century Cambridge*）（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1958）。

23. 《基督教要义》（*Institutes*）（1559）1.2.1。关于加尔文的方法，见 Edward A. Dowey，Jr.，《加尔文神学中的上帝知识》（*The Knowledge of God in Calvin's Theology*）（New York：Columbia University Press，1952）；T. H. L. Parker，《上帝知识的教义：约翰·加尔文神学研究》（*The Doctrine of the Knowledge of God：A Study in the Theology of John Calvin*）（Edinburgh：Oliver and Boyd，1952）；B. B. Warfield，"加尔文的上帝知识教义"（Calvin's Doctrine of the Knowledge of God）in *Calvin and Augustine*，ed. by S. G. Craig（Philadelphia：Presbyterian and Reformed Publishing Company，1956），第 29—130 页。关于路德的观点，见 Watson，《让上帝成为上帝》，第 73—101 页；Althaus，《马丁·路德的神学》（*The Theology of Martin Luther*），第 15—102 页。至于一般的概览，见 Jack B. Rogers and Donald K. McKim，《圣经的权威与诠释：一种历史进路》（*The Authority and Interpretation of the Bible：An Historical Approach*），（San Francisco：Harper & Row，1979）。

24. 《基督教要义》1.3。

25. 《基督教要义》1.5。

379

26.《基督教要义》1.4。

27.《基督教要义》1.2.1;参见 1.6—14 对圣经的深入讨论,第二卷加尔文对上帝这位救主在基督里的知识的叙述。

28.《基督教要义》1.14.1。

29. 对《提摩太后书》3 章 16 节的注释。引自加尔文《评注提摩太书、提多书、腓利门书》(*Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*), William Pringle 英译(Grand Rapids: Eerdmans, reprinted, 1948),第 249 页。

30.《基督教要义》1.3.1 提到西塞罗《论神的本性》1.16.43,西塞罗在此讨论伊壁鸠鲁及其跟随者 Velleius 的观点(见上述,第 57 页)。加尔文对伊壁鸠鲁的知识,看来是通过西塞罗的著作获得的。

31. 见 Charles Partee,《加尔文与古典哲学》(*Calvin and Classical Philosophy*), Studies in the History of Christian Thought 14 (Leiden: E. J. Brill, 1977)。至于在 16 世纪文化与宗教的思想世界的背景中讨论加尔文,见 William J. Bouwsma,《约翰·加尔文:十六世纪的肖像》(*John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*)(New York: Oxford University Press, 1988)。

32.《提多书》1 章 12 节注释,引自《评注提摩太书、提多书、腓利门书》,第 300—301 页。

33. 见 Richard A. Muller,《基督与律令:从加尔文到珀金斯改革派神学中的基督论与预定论基督论》(*Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*), Studies in Historical Theology 2 (Durham, NC: The Labyrinth Press, 1986),第 17—38 页。

34. 加尔文,《使徒保罗的加拉太书、以弗所书、腓立比书与歌罗西书》(*The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*), T. H. L. Parker 英译 (Grand Rapids: Eerdmans, 1965),第 126 页。

35.《使徒保罗的加拉太书、以弗所书、腓立比书与歌罗西书》,第 128 页。

36.《使徒保罗的加拉太书、以弗所书、腓立比书与歌罗西书》,第 127 页。
37. Partee,《加尔文与古典哲学》,第 105—125 页。
38. 见 Arvin Vos,《阿奎那、加尔文和当代新教思想:关于托马斯思想的新教观批判》。Vos 考察诸如信仰、上帝存在、自然与恩典之类问题。他得出结论:新教徒往往误解了阿奎那;阿奎那、加尔文就某些基本问题之间的差别,并不如人们一直常常设想的那样大。

39. 路德说:"存在着像伊壁鸠鲁、普林尼之类的人,他们用他们的口否定[存在一位上帝]。但是,他们必须强迫他们这样做;借着企图灭绝他们心中之光,他们才能行动如那些塞住耳朵、闭着眼睛的人,以便他们不见不闻。然而,这没有解决他们的问题,因为他们的良心告诉他们另外的东西"(WA 19,206)。按照这种联系,路德熟习西塞罗。他声称,异教徒"从经验知道:从来不存在一个具有伟大成就的人,或任何非凡的人,他们未曾特别地受到上帝的启示"(WA 51,222)。这些段落,引自 Althaus,《马丁·路德的神学》(*The Theology of Martin Luther*),第 15,442 页。
40. Reijer Hookyaas,*Philosophia Libera*: *Christian Faith and the Freedom of Science*(London: Tyndale Press, 1957)。关于科学与宗教之间的关系的发展进程,见 Colin A. Russell 编,《科学与宗教信仰:最新历史研究文选》(*Science and Religious Belief*: *A Selection of Recent Historical Studies*)(London: University of London Press, 1973)。
41. Karl Barth,《十九世纪的新教神学:它的历史与背景》(*Protestant Theology in the Nineteenth Century*: *Its History and Background*)(London:SCM Press, 1972),第 49—50 页。

第十章　各种旧问题与新危机

1. 同上书,第 54、362—363 页。
2. 同上书,第 149—150、376 页。

3. 同上书,第 153—154、377 页。
4. Thomas de Vio (1469—1534),又译卡耶坦 (Cajetan 或 Gaetano)而著称,后者是他的出生地的名称 Gaeta 的拉丁化的形式。他在帕多瓦、帕维亚 (Pavia)和罗马教授哲学与神学。他担任过多米尼克会的会长 (1508—1518 年)、红衣主教 (1517 年)与加埃塔的主教 (1519 年)。在一次重要的对质中 (1518 年),他企图劝阻路德,在众多政治与宗教事件中扮演着重要的角色。他对托马斯·阿奎那的《神学大全》的注释 (1507—1522 年),包含着对类比学说的重申,属于经院哲学的一部经典。在他的晚期生涯中,他转向了对圣经的诠释,以回应人文主义者及宗教改革家们的诠释。
5. 《神学大全》1. Q 23, art. 2,引自奥古斯丁《论忍耐到底的恩赐》(*On the Gift of Perseverance*)14 (Blackfriars edition, 5:113)。至于在时代背景中讨论阿奎那的观点,见 Tamar Rudavsky 编,《中世纪哲学中上帝的全知与全能:伊斯兰教、犹太教和基督教的观点》(*Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*) (Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985)。
6. "中间知识",被认为是上帝知识的一种形式。这种形式,位于上帝对能够存在的万物的自然知识与他对那将要存在的事物简单而直接的异象之间。这个术语,是由莫利纳的老师、耶稣会神学家佩德罗·方塞卡 (Pietro de Fonseca)发明的。R. Garrigou-Lagrange 对之解释如下:

> 这种知识被称为中间的,是由于它的固有的对象。这种对象,就是有条件的未来,或者是未来有条件的自由行动。它是纯粹的可能之物与偶在的未来之物之间的中间物。纯粹的可能之物,乃是上帝对于单纯理智的知识的对象;偶在的未来之物,乃是上帝的异象知识的对象。根据莫利纳,借着这种中间知识,上帝知道先于任何决定性的典章之前、一个自由意志如果被设定

381

在某种环境中它将如何行动，并且知道在某些其他情况下它将以不同的方式做出决定。在上帝做出决定后，根据他的种种仁慈的设计，通过把这种自由意志设定在那些或多或少对它有利或不利的环境中，而使其生效。《上帝、他的存在与他的本性：对某些不可知论者的自相矛盾的一种托马斯主义的解决》(*God, His Existence and His Nature: A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies*)(St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1947, 2:82)。

7. Anton Pegis,"莫利纳与人的自由"(Molina and Human Liberty)在 Gerard Smith 编,《文艺复兴时期耶稣会思想家:献给约翰·F·麦克科米克文集》(*Jesuit Thinkers of the Renaissance: Essays Presented to John F. McCormick*)(Milwaukee: Marquette University Press, 1939),第 99 页。又见 Gerard Smith,《自然神学:形而上学 2》(*Natural Theology: Metaphysics II*)(New York: Macmillan, 1951),第 273—277 页。
8. 苏阿雷斯在耶稣会的西班牙几个学院,如罗马学院、科英布拉(Coimbra)大学教书。他的风格,受到文艺复兴的影响,但他教导的内容是对亚里士多德和阿奎那的修正。他离开托马斯主义很远,一些学者甚至认为"苏阿雷斯"是一个独立的体系。详见 Jorge J. E. Gracia and Douglas Davis,《根据苏阿雷斯的善恶形而上学:形而上学的第十、十一回辩论,以及第二十三回与其他著作的选段》(*The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez: Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and Other Works*),附译文、引论、注释与术语表(Munich, Hamden, Vienna: Philosophia Verlag, 1989)。
9. 根据托马斯主义,上帝的知识是一切未来事件的原因(见 Smith, *Natural Theology*,第 193—208 页)。
10. F. Copleston,《哲学史》3:344。

11. James 与 William Nichols 在 19 世纪翻译有《阿明尼乌著作集》的不完整版。其最新的再版，附有 Carl Bangs 的导论，3 卷 (Grand Rapids：Baker Book House，1986)。Carl Bangs 还撰写过《阿明尼乌：荷兰宗教改革研究》(*Arminius：A Study in the Dutch Reformation*)，2nd ed. (Grand Rapids：Francis Asbury Press，1985)。阿明尼乌的传统形象，在根本上因为 Richard A. Muller 的研究而得到改变。在"阿明尼乌与经院传统" ["Arminius and the Scholastic Tradition," *Calvin Theological Journal* 24 (1989)：263—77]，和在稍后的专著《雅各布·阿明尼乌思想中的上帝、创造与神意》(*God, Creation and Providence in the Thought of Jakob Arminius*) 中，此人曾经注意到阿明尼乌、莫利纳与苏阿雷斯之间的联系。Muller 阐明：Arminius 不但占有莫利纳与苏阿雷斯的主要著作，而且他的著作中的那些段落明显受惠于他们。阿明尼乌和从前经院哲学之间的连续性，比人们一直猜想的要紧密得多。关于阿明尼乌主义后来的历史，见 A. W. Harrison，《阿明尼乌主义的兴起与多特宗教会议》(*The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*)，2 卷 (London：University of London Press，1026)；Harrison，《阿明尼乌主义》(*Arminianism*) (London：Duckworth，1937)；和 Howard A. Slatte，*The Arminian Arm of Theology：The Theologies of John Fletcher，First Methodist Theologian，and his Precursor，James Arminius* (Washington，D. C.：University Press of America，1979)。 382
12. 文本见 Schaff，《基督教世界的信条》3：545—549。
13. 文本见 Schaff，《基督教世界的信条》3：550—597。
14. 见 Charles Hartshorne，《全能及其他神学错误》(*Omnipotence and Other Theological Mistakes*) (Albany，NY：State University of New York Press，1984)；John C. Moskop，《神的全知与人的自由：托马斯·阿奎那与查尔斯·哈特索恩》(*Divine Omniscience and Human Freedom：Thomas Aquinas*

and Charles Hartshorne），附查尔斯·哈特索恩的前言（Macon：Mercer University Press，1984）。对过程思想的批判，将会在第二卷给出。至于上帝属性最新的讨论，见 Richard Swinburne，《有神论的一致性》（*The Coherence of Theism*）（Oxford：Clarendon Press，1977）；Alfred Freddoso 编，《上帝的存在与本性》（*The Existence and Nature of God*）University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 3（Notre Dame：University of Notre Dame Press，1983）；Ronald H. Nash，《上帝的概念》（*The Concept of God*）（Grand Rapids：Zondervan，1983）；James E. Tomberlin 和 Peter Van Inwagen 合编，《阿尔文· 普兰丁格》（*Alvin Plantinga*），Profiles 5（Dordrecht，Boston，Lancaster：D. Reidel Publishing Company，1985）。

15. 见 William Lane Craig，《惟一智慧的上帝：上帝的预知与人的自由的相容性》（*The Only Wise God：The Compatibility of Divine Foreknowledge with Human Freedom*）（Grand Rapids：Baker Book House，1987）；William Lane Craig，《上帝的预知与未来偶在事件的诸种难题：从亚里士多德到苏阿雷斯》（*The Problems of Divine Foreknowledge and Future Contingents：From Aristotle to Suárez，Brill's Studies in Intellectual History*）（Leiden：E. J. Brill，1988）。至于各种不同观点的简短评论，见 Ronald Nash，《上帝的概念》，第 51—66 页。

16. 加利古-拉克朗耶（R. Garrigou-Lagrange），《上帝：他的存在与本性》（*God：His Existence and Nature*）2：82—83；又见在 Brian Davies，《关于上帝的思想》（*Thinking about God*）中的讨论，Introducing Catholic Theology（London：Geoffrey Chapman，1985），第 173—199 页。Davies 说："看来'中间知识'的整个概念，依赖于某种被误导的前提，换言之，如果知识是被造的，就会存在人们愿做的事情的知识；而且，作为受造的东西，没有对人们要做的事情的知识，这种人们愿做的事情的知识也能够被获取"（第 189 页）。

17. J. R. Lucas,《意志自由》(*The Freedom of the Will*)(Oxford: Clarendon Press, 1970),第76页。
18. Peter Geach,《神意与恶》(*Providence and Evil*), The Stanton Lectures 1971—1972 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977),第58页。
19. 至于阿明尼乌立场的种种现代陈述,见 Clark H. Pinnock 编,《无限的恩典》(*Grace Unlimited*)(Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975);Pinnock 编,《上帝的恩典与人的意志》(*The Grace of God and the Will of Man*)(Grand Rapids: Zondervan, 1989)。至于改革派立场的种种陈述,见 J. I. Packer,《阿明尼乌主义》(*Arminianism*),在 Robert W. Godfrey 和 Jesse L. Boyd III 合编,《通过基督之言:休斯博士纪念文集》(*Through Christ's Word: A Festschrift for Dr. Philip E. Hughes*)(Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1985),第121—148页;Paul K. Jewett,《拣选与预定》(*Election and Predestination*)(Grand Rapids: Eerdmans, 1985)。
20. 相关的例子是,神学家们论证以下内容的方式:保罗在《罗马书》8—11章的教导,必须被理解为涉及每个个体得救赎的拣选,而不涉及上帝对人类的整体目的(参见 K. Grayston, "The Doctrine of Election in Romans 8, 28—30," in F. L. Cross, ed., *Studia Evangelica* [Berlin: Akademie-Verlag, 1964] 2: 574—83)。关于这个主题的大量文献的细节,见 J. D. G. Dunn,《罗马书》(*Romans*), Word Biblical Commentary, 2卷(Dallas: Word Books, 1988)。同样,学者们阅读中普遍发现《以弗所书》许多涉及拣选的地方,似乎它们都和个体的拣选有关。但是,对这个文本的严密考察表明:保罗谈到的"我们",指犹太人与外邦人;那向世世代代隐藏的奥秘仅仅被启示为:"外邦人在基督耶稣里,藉着福音,得以同为后嗣,同为一体,同蒙应许"(以弗所书 3:6)。在过去的种种讨论中,自然的权能代替爱与人格的各种模式一直被错误地使用,对此的论证见 John

383

Oman, *Grace and Personality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917)。

21. 伊拉斯谟在他的《论自由意志》(*Diatribe on Free Will*, 1524)中的论述,驱使路德在《意志的束缚》(*The Bondage of the Will*, 1525)中做出回答。上述引文,见《路德与伊拉斯谟:自由意志与救赎》(*Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*) E. Gordon Rupp, Philip S. Watson 与 A. N. Marlow, B. Drewery 合作翻译、编辑, Library of Christian Classics 17 (Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1969), 第 37、109 页。看来英文 skeptic 是从拉丁语词 scepticus 来的,它首先出现在 14 世纪对第欧根尼·拉尔修的著作的拉丁译本中。
22. 《基督教要义》1.7.4。
23. Karl Barth,《教会教义学》1/2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 第 535 页。
24. 至于对皮浪的怀疑主义的叙述和与这个主题相关的文献,见 Richard H. Popkin,《从伊拉斯谟到斯宾诺莎的怀疑主义历史》(*The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*) (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979)。怀疑主义的另一个方面,见 Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)。关于这个时期独创性思想家们的思想的无神论的涵义,见 Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987)。
25. Popkin,《从伊拉斯谟到斯宾诺莎的怀疑主义历史》,第 19 页,间接提到 Bayle 在他的 *Historical and Critical Dictionary* 论皮浪的文章。关于皮浪和塞克斯图·恩披里柯,见前述第 57—60 页。
26. 关于他的思想叙述,见 Robert R. Orr,《理性与权威:威廉·奇林沃斯的思想》(*Reason and Authority: The Thought of*

Wlliam Chillingworth)(Oxford：Clarendon Press，1967)。

27. Popkin，《从伊拉斯谟到斯宾诺莎的怀疑主义历史》，第 46 页，引自蒙田的"Apology for Raimond Sebond"。这篇文章有时从蒙田《随笔集》的版本中略去了（如 J. M. Cohen 的译本，Harmondsworth：Penguin Books，1958）。进一步见 I. D. McFarlane 和 Ian Maclean 合编，《蒙田：纪念理查德·萨伊斯》(*Montaigne*：*Essays in Memory of Richard Sayce*)(Oxford：Clarendon Press，1982)；Montaigne，*In Defence of Raymond Sebond*，Arthur H. Beattie 翻译(New York of Frederick Ungar，1959)。 384

28. Popkin，《从伊拉斯谟到斯宾诺莎的怀疑主义历史》，第 47 页。

29. 关于这个问题，见 Peter Stuhlmacher，《哥林多前书 2:6—16 的诠释学涵义》"The Hermeneutical Significance of 1 Cor. 2:6—16"，Colin Brown 翻译，收入 Gerald F. Hawthorne 与 Otto Betz 合编，《新约中的传统与诠释：埃丽斯纪念文集》(*Tradition and Interpretation in the New Testament*：*Essays in Honor of E. Earle Ellis*)(Grand Rapids：Eerdmans，1987)，第 328—347 页。

30. 类似的问题，可以用来探询拉伯雷（François Rabelais，约 1494—1533 年）。他是文艺复兴的著作家伊拉斯谟的崇拜者、从前的修士。他描绘巨人丰富多彩的故事，既是对教皇制又是对新教的讽刺。这些故事，包含着对基督信仰以及对斯多葛主义、柏拉图主义的种种因素的告白。见 A. J. Krailsheimer，《拉伯雷与方济各修士们》(*Rabelais and the Franciscans*)(Oxford：Oxford University Press，1963)；Lucien Febvre，《十六世纪拉伯雷宗教中的不信问题》(*The Problem of Unbelief in the Sixteenth-Century Religion of Rabelais*)，Beatrice Gottlieb 译(Cambridge，Massachusetts：Harvard University Press，1982)。

31. 见 Pierre Bayle，*Historical and Critical Dictionary*，由 Richard H. Popkin 翻译并附他的引论与注释，得到 Craig Bush 的协助

(Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1965)。

第十一章 理性主义时代

1. 关于哥白尼与他的背景,见 Hans Blumberg, *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987)。关于各种科学观念的一般背景,见 Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900* (London: Oxford University Press [1959] paperback reprint, 1963); Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986); Imre Lakatos with Elie Zahar, "Why did Copernicus's Research Programme Supersede Ptolemy's?" in Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, ed. John Worrall and Gregory Currie (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)1: 168—192。

2. 伽利略的英文翻译,包括他的《关于伟大世界体系的对话》(*Dialogue on the Great World Systems*),收入索尔兹伯里译本,由 Giorgio De Santillana 修订、注释并撰写引论 (Chicago: Chicago University Press, 1953);《两种新的科学:包括引力与震动力的种种中心》(*Two New Sciences, Including Centers of Gravity and Force of Percussion*)由 Stillman Drake 翻译、撰写引言、注释 (Madison: University of Wisconsin Press, 1974)。关于伽利略的思想与历史意义,见 Stillman Drake,《在发挥作用的伽利略:他的科学的传记》(*Galileo's at Work: His Scientific Biography*) (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Drake, Galileo (Oxford: Oxford University Press; New York: Hill and Wang, 1980); William A. Wallace, *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Boston Studies in the Philosophy of Science 62 (Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing

Company, 1981); Wallace, *Galileo and his Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science* (Princeton: Princeton University Press, 1984); Wallace, *Reinterpreting Gelileo* (Washington, D. C., University Press of America, 1986); Pietro Redondi, *Galileo Heretic* (Princeton: Princeton University Press, 1987); Paul Cardinal Poupard, ed., *Calileo Galilei: Toward a Resolution of* 350 *Years of Debate 1633—1983*，附 John Paul II 的结语 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987); Maurice A Finocchiaro, ed., *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1989)。

3. 引自 Poupard 的 Pope John Paul II,《伽利略》,第 198 页；又见 Stillman Drake,《伽利略》,第 90—91 页。

4. 1979 年 11 月 10 日，在一封写给罗马教廷科学院的信中（当时是爱因斯坦诞生 100 周年），教皇约翰·保罗二世谈到"信仰、科学与伽利略事件"的主题（见上注释 3）。在信中，教皇颂赞爱因斯坦、伽利略，提出种种证明为自己辩解。教皇说，天主教会并没有愿望干犯科学在研究方面的自治，倡导重新审查伽利略事件。1983 年 5 月 9 日，教皇约翰·保罗二世发表了一封关于教会与科学的信，标志着伽利略有争议的《关于两个主要的世界体系的对话》(*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*) (*trans. in Origins* 13/3 [1983]: 50—52)发表 350 周年。其中，他承认，伽利略遭受了"来自教会各部门的迫害"。他说到，"在神学家们、科学专家们以及那些在教会把握着领导权的人们之间，绝对需要展开坦诚而公开的对话"，他注意到在伽利略问题的研究上令人鼓舞的进展。1989 年秋，《基督教世纪》报道说：教皇在比萨说："伽利略的科学工作，一开始不慎地遭到反对，但是，现在所有人都承认，它在研究方法论上……以及在通向理解自然世界的道路上，都是不可或缺的阶段" (*The Christian Century*, October 25, 1989, 第 952 页)。

5. 圣餐变体教义，接受了托马斯·阿奎那经典的公式表达。阿奎那

在《神学大全》(*Summa Theologiae* 3, Questions 73—78)(Blackfriars edition, vol. 58)中,利用了亚里士多德的种种公式范畴。这个教义,在拉特兰公会议(1215年)上被确定为天主教的信仰条款,在1551年10月11日特兰托公会议第十三次会议上,再次以"关于至圣的圣餐的教令"的形式确定下来(文本收入Schaff,*Creeds of Christendom* 2:126—139)。在当代天主教神学家中,虽然存在着寻求替代该术语的倾向,"圣餐变体"这个术语,依然代表着天主教官方的立场(*Eucharisticum Mysterium*, *May* 25, 1967,见 Austin Flannery, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Postconciliar Documents*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975 and reprints,第104页)。Pietro Redondi 的论证,见前述注释2。Redondi 注意到:笛卡尔和伽桑狄的微粒子理论,最终遭到了同样的谴责(第307、320页)。

6. Stillman Drake,《伽利略》,第86—87页;又参见《哲学百科全书》3:266。

386

7. Lakatos,《科学研究纲领方法论》(*The Methodology of Scientific Research Programmes*), 1: 188—89。

8. 至于理性主义的概观,见 John Cottingham,《理性主义者们》(*The Rationalists*) (Oxford: Oxford University Press, 1988)。笛卡尔著作最新翻译的标准版,是《笛卡尔的哲学著作集》(*The Philosophical Writings of Descartes*),由 John Cottingham, Robert Stoothoff 与 Dugald Murdoch 翻译,2卷(Cambridge: Cambridge University Press, 1984—1985);又见单行本 Descartes,《第一哲学沉思集,反驳和答辩》(*Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*), John Cottingham 译, Bernard Williams 撰写绪言(Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Descartes,《哲学著作选》(*Selected Philosophical Writings*), John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdock 译, John Cottingham 撰写导言(Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。在较短的选集中,应当提到的有:《笛卡尔:哲学著作集》(*Descartes:*

Philosophical Writings),Elizabeth Anscombe 与 Peter Thomas Geach 编辑、翻译，Alexandre Koyré 撰写导言(Edinburgh: Thomas Nelson, 1954)。各种研究著作包括:Jacques Maritain, *The Dream of Descartes* (London: Editions Poetry, 1946); Albert G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind* (New Haven: Yale University Press, 1952); Norman Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London: Macmillan, 1952); Willis Doney, ed., *Descartes: A Collection of Critical Essays* (reprint ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968); Tom Sorrell, Descartes (Oxford: Oxford University Press, 1987)。

9.《西方哲学史》,第 582 页。

10.《谈方法》第二部 (*Philosophical Writings* 1: 116)。这个事件，被认为曾经发生在 1619 年的 11 月 10 日,德国南部靠近乌尔姆的一个村子。"火炉"常常是指一间烧有炉子的房间。它可能是一个巨大的炉子,带有固定的座位。

11.《谈方法》第二部 (*Philosophical Writings* 1: 120)。

12.《谈方法》第三部 (*Philosophical Writings* 1: 122—126)。

13.《谈方法》第四部 (*Philosophical Writings* 1: 127)。

14.《谈方法》第四部 (*Philosophical Writings* 1:129)。又见对上帝存在较长的讨论《第一哲学沉思集》第 3 个沉思 (*Philosophical Writings* 2:24—36)。

在第五个沉思中,笛卡尔再次返回到他的证明:"既然我已经习惯于在其他一切事物中把存在和本质分开,我发现我很容易相信上帝的存在是可以同他的本质分开的,这样就能够把上帝领会为不是现实存在的。尽管如此,但仔细想一想,我就明显地看出上帝的存在不能同他的本质分开,这和一个三角形的本质不能同它的三个角之和等于二直角分开,或一座山的观念不能同一个谷的观念分开一样。因此,认为上帝(也就是一个至上完满的存在)缺乏存在性(即他缺乏某种完满性),这和认为一座山没有谷是同样矛盾的" (*Philosophical Writings* 2:46)。在

别处，他解释说："一座不带谷的山"意味着一个没有下坡的上坡。

387

Clement Dore 为笛卡尔的证明辩护，主张笛卡尔的证明关键在于**概念的真理**而不是**逻辑的真理**。上帝存在，正是某种**概念的真理**。**概念的真理**（不只是像**逻辑的真理**）因其为真理依赖于它们的材料的、非逻辑的术语的特殊属性。见 Clement Dore，"笛卡尔第五沉思中上帝存在的证明"（Descartes's Meditation V Proof of God's Existence），收入 Alfred J. Freddoso 编，《上帝的存在与本性》（*The Existence and Nature of God*），University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 3（Notre Dame：University of Notre Dame Press，1983），第143—160 页；Dore，*Theism*，Philosophical Studies Series in Philosophy 30（Dordrecht，Boston，Lancaster：D. Reidel Publishing Company，1984），第 82—103 页。

15. 《谈方法》第四部（*Philosophical Writings* 1:130）。
16. "通过'实体'，我们能够理解的只是某种东西，它以这样一种方式存在，以至于它的存在不依赖于其他事物。仅仅存在一个实体，这个实体能够被理解为不依赖于其他任何事物，它就是上帝。在所有其他实体的情况下，我们感知到：只有在上帝同时存在的帮助下，它们能够存在"（《哲学原理》*Principles of Philosophy* 1.51；[*Philosophical Writings* 1:210]）。
17. 《哲学原理》（*Principles of Philosophy* 1.53；[*Philosophical Writings* 1:210—11]）。
18. 1643 年 5 月 21 日写给波希米亚女王伊丽莎白的信（Anscombe and Geach, eds.，*Descartes*：*Philosophical Writings*，第 276 页）。
19. 《论灵魂的激情》（1649 年）1.34（*Philosophical Writing* 1:341）。这部著作，是在和伊丽莎白女王通信中产生的。
20. 见吉尔伯特·赖尔《心的概念》（London：Hutchinson，1949；reprint ed.，Peregrine Books，1963）。从笛卡尔以降不同的观点，见 G. N. A. Vesey 编，*Body and Mind*：*Readings in*

Philosophy (London: Allen and Unwin, 1964); Vesey, *The Embodied Mind: Readings in Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1965)。从古典哲学到现在的各种观点，见 Antony Flew 编，*Body, Mind, and Death* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1964)。各种当代的研究，包括 C. C. Chappell 编，*The Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962); Peter Geach, *God and the Soul* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969); C. V. Borst, ed., *The Mind-Brain Identity Theory* (London: Macmillan, 1970); Antony Flew, *A Rational Animal and Other Essays on the Nature of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Clarendon Press, 1986); William Barrett, *Death of the Soul: From Descartes to the Computer* (New York: Doubleday, 1987)。

21. 书信注明的日期为 1640 年 11 月，是对奥古斯丁《论三位一体》中 10. 10 与 12 的证明用法的注释 (*Descartes: Philosophical Writings*, Anscombe and Geach 编，第 263—264 页)。在一封日期注明为 1648 年 3 月或 4 月，写给纽卡斯尔侯爵的信中，笛卡尔把它描绘为“我们的灵魂从上帝接受某种直观知识的能力的证明”(第 301 页)。奥古斯丁使用这个观念的其他例证，见 *On Free Will* 2. 3. 7; *On True Religion* 73; *Against the Academicians* 3. 11. 25—26; *Soliloquies* 2. 1. 2; *On the Blessed Life* 2. 2. 7; *On the Trinity* 10. 10. 16; 15. 12. 21。同上书，第 96 页。 388
22. 《反驳和答辩》，第三(*Philosophical Writings* 2: 122)。
23. 《西方哲学史》，第 589—590 页。
24. 《知识的难题》(*The Problem of Knowledge*)，(Harmondsworth: Pelican, 1956)，第 46 页。
25. 《笛卡尔：哲学著作集》(*Descartes: Philosophical Writings*)，Anscombe 和 Geach 编，第 34 页。
26. 《自然、人与上帝》(*Nature, Man and God*), Gifford Lectures

1932—1934 (London: Macmillan, 1934), 第 57 页，在论“*The Cartesian Faux-Pas*”一章中。

27. Popkin,《怀疑主义的历史》(*The History of Skepticism*),第 193—213 页。

28. R. H. M. Elwes 的旧译本, *The Chief Works of Spinoza*, 2 卷, (London, 1883) 以平装本出版 (New York: Dover Publications, 1951, 1955 and reprints)。以文本的考证版为基础的新译本 *The Collected Works of Spinoza*, 正在由 Edwin Curley 以两卷本的篇幅翻译 (Princeton: Princeton University Press, vol. 1, 1985)。研究包括: H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954—1958); Richard McKeon, *The Philosophy of Spinoza: The Unity of his Thought* ([1928] reprint ed., Woodbridge, CT: Oxbow Press, 1987); Stuart Hampshire, *Spinoza* (Harmondsworth: Pelican Books, 1951); Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken Books, 1965); Marjorie Glicksmann Grene, ed., *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1973; reprint ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979); J. G. van der Bend, ed., *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* (Assen: Van Gorcum, 1974); James Collins, *Spinoza on Nature* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984); Roger Scruton, *Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 1987); Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1989)。

29. 1673 年 3 月 30 日《书信》(*Letter*) 54 (48) (*Chief Works* 2: 374—375)。

30. 斯宾诺莎受到 Isaac La Peyère 的影响 (Popkin, *The Rise of Skepticism*, 214—248)。他对摩西五经的作者身份提出了质疑,

声称犹太人对拣选和律法的信仰，与其说是一个宗教问题不如说是一个政治问题（《神学政治论》[*Tractatus Theologico-Politicus*]，8）。他继续倡导一种总体的圣经历史批评方法。进一步见 Emil G. Kraeling，《新教改革以来的旧约》（*The Old Testament since the Reformation*）（London：Lutterworth Press，1955，第 45—46 页）。

31. Pierre Bayle 把斯宾诺莎当作一个无神论者来对待（*Historical and Critical Dictionary*，第 288—338 页）。休谟提到他的无神论的“可怕的假设”（*Treatise of Human Nature* 1.4.5）。黑格尔在他的《哲学史》3.2 中讨论了这个问题。但浪漫派诗人诺瓦利斯（Novalis）把斯宾诺莎形容为“陶醉于上帝的人”（Miscellaneous Fragment 15，in *Novalis：Hymns to the Night and Other Ethics Writings* [New York：Liberal Arts Press，1960] 第 72 页）。
32. 《伦理学》1，命题（Definition）3（*Collected Works* 1:408）。
33. 《伦理学》1，命题（Definition）8，附释 2（*Collected Works* 1:414）。
34. 《伦理学》1，命题（Definition）14（*Collected Works* 1:420）。
35. 《伦理学》1，命题（Definition）15（*Collected Works* 1:420）。
36. 《伦理学》1，命题（Definition）18（*Collected Works* 1:428）。
37. 《伦理学》5，命题（Definition）6（*Collected Works* 1:599—600）。
38. 《伦理学》5，命题（Definition）17：“严格地说，上帝既不爱任何人也不恨任何人。因为，上帝……不会受到任何喜乐与忧愁的感情的影响。因此，……他既不爱任何人也不恨任何人。”（*Collected Works* 1:604）。
39. 《伦理学》5，命题（Definition）36（*Collected Works* 1:612）。
40. Popkin，《怀疑主义的兴起》（*The Rise of Scepticism*），第 229—48 页。
41. 《神学政治论》15（*Chief Works* 1:194）。
42. 《神学政治论》6（*Chief Works* 1:81—97）。讨论见 Colin Brown，《神迹与批判的精神》（*Miracles and The Critical*

389

Mind)，第 30—34 页。在谈到神的律令时，斯宾诺莎使用了加尔文主义的语言来为他的科学的泛神论的决定论辩护。

43. 参见 Copleston,《哲学史》(*History of Philosophy*)4:209—10，附有 Julius Guttmann 的《犹太教的种种哲学》(*Philosophies of Judaism*),第 265—285 页；和 Joseph L. Blau,《犹太教哲学的故事》(*The Story of Jewish Philosophy*),第 255—260 页。

44. 详见 Colin Brown,《欧洲新教思想 1778—1860 年中的耶稣》(*Jesus in European Protestant Thought*, 1778—1860),第 23，33，37，68 页。

45. 黑格尔在他的著作中，从许多方面讨论了斯宾诺莎。他在他的《哲学史讲演录》3. 2 中给予他显著的位置。E. S. Haldane 与 Frances H. Simson 英文翻译(reprint ed., London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1968), 3: 252—290。

46. 莱布尼兹著作的摘选，可以见 Philip P. Wiener 编,《莱布尼兹文选》(*Leibniz: Selections*), The Modern Student's Library (New York: Charles Scribner's Sons, 1951); *Leibniz: Philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson, Everyman Library (London: J. M. Dent, revised edition, 1973); Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, trans. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967)。至于神正论，见 *Theodicy: Essays, on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, ed. Austin Farrar, trans. E. M. Huggard (London: Routledge and Kegan Paul, 1951)。其他著作包括：*New Essays Concerning Human Understanding*, ed. A. G. Langley (La Salle: Open Court, 3rd ed. 1949); *Philosophical Papers and Letters*, trans. and ed. Leroy E. Doemker (Dordrecht: D. Reidel, 2nd ed. 1976); *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, Monographs of the

Society for Asian and Comparative Philosophy 4, Henry Rose-Mont, Jr. and Daniel J. Cook 翻译并撰写导论、注释与评注 (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977); H. G. Alexander, ed., *The Leibniz-Clarke Correspondence, Together with Extracts From Newton's Principia and Opticks* (New York: Philosophical Library, 1956)。

最新的研究，包括 R. W. Mayer, *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution* ([1952] reprint New York: Garland Publishing, 1985); Ruth Lydia Saw, *Leibniz* (Harmondsworth: Pelican Books, 1954); Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967); C. A. van Peursen, *Leibniz* (New York: Dutton, 1970); Leroy E. Loemker, *Struggle for Synthesis: The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1972); Ivor Leclerc, ed., *The Philosophy of Leibniz and the Modern World* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1973); John Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy* (New York: Barnes and Noble, 1975); C. D. Broad, *Leibniz: An Introduction*, ed. C. Levy (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Harry G. Frankfurt, ed., *Leibniz: A Collection of Critical Assays* (New York: Doubleday, 1972; reprint ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976); David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977); Stuart Brown, *Leibniz* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); G. MacDonald Ross, *Leibniz* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* (New York: Oxford University Press, 1986)。

390

47. Paul Schrecker in Leibniz,《单子论》(*Monadology*), 第 xxiv

页。

48.《单子论》(*Monadology*)31，32 (Schrecker 译，第 153 页)。

49.《单子论》(*Monadology*)33 (Schrecker 译，第 153 页)。莱布尼兹在其他不同的著作中，例如，在他对"必然与偶然的真理"(约 1686 年)(*Philosophical Writings*, ed. Parkinson，第 96—105 页)的研究中，阐明了这种观点。文章里面，莱布尼兹把这种区别应用于我们对上帝与上帝的律令的认识。

50.《单子论》(*Monadology*)38 (Schrecker 译，第 1、54 页)。

51. 参见"我们拥有关于上帝的知识"的那一章，收入《人类理智新论》，附《单子论》39—45 (Schrecker 译，第 154—155 页)。有关讨论与文献，见 Craig，《宇宙论证明》，第 257—281 页。

52.《单子论》(*Monadology*)1 (Schrecker 译，第 148 页)。

53.《单子论》(*Monadology*)47 (Schrecker 译，第 155 页)。

54.《单子论》(*Monadology*)87 (Schrecker 译，第 162 页)。

55.《单子论》(*Monadology*)89 (Schrecker 译，第 163 页)。

56.《神正论》224，225 (Huggard 译，第 267—268 页)。

57.《神正论》84 (Huggard 译，第 168 页)。

58. 关于沃尔夫在德国哲学中的地位，见 Lewis White Beck，《早期德国哲学：康德及其先驱们》(*Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*)(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969)。沃尔夫的著作存在多卷本的现代德文版，但英文几乎没有。然而，沃尔夫的方法，从他的《普通哲学早期讲演》(*Preliminary Discourse on Philosophy in General*)可以得到研究，Richard J. Blackwell 译 (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963)。

59. 帕斯卡尔的著作，有许多种译本。Richard H. Popkin 编，《帕斯卡尔选集》(*Pascal Selections*)(New York: Macmillan, 1989)，既包括科学的又包括宗教的著作。A. J. Krailsheimer 对《思想录》的翻译(Harmondsworth: Penguin Books, 1966)，是以法文文本的现代考证工作为基础。下面的参考书，指的是这个译本。Krailsheimer 也翻译过帕斯卡尔的《外省人信札》(*Provincial*

391

Letters)(Harmondsworth: Penguin Books, 1967),并撰写了一部研究帕斯卡尔的著作(Oxford: Oxford University Press, 1983)。其他研究,包括 J. H. Broome, *Pascal* (London: E. Arnold, 1972); J. Miel, *Pascal and Theology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969); Antoine Adam, *Grandeur and Illusion: French Literature and Society, 1600—1715* (London: Weidenfeld and Nicolson; New York: Basic Books, 1972); John Barker, *Pascal in England during the Age of Reason* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1980); Robert James Nelson, *Pascal: Adversary and Advocate* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981); Anthony R. Pugh, *The Composition of Pascal's Apologia* (Toronto: University of Toronto Press, 1984); Sara E. Melzer, *Discourses of the Fall: A Study of Pascal's Pensées* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986)。

60. 《思想录》, # 913, 第 309 页。
61. 《思想录》, # 622, 第 235 页。
62. 《思想录》, # # 77—79, 132—139,第 50—51、66—72 页。
63. 《思想录》, 第 355 页。
64. 《思想录》, # 190, 第 86 页。
65. 《思想录》, # 131, 第 62 页。
66. 《思想录》, # 131, 第 64 页。
67. 《思想录》, # # 423, 424, 第 154 页。
68. 《思想录》, # # 418—426, 第 149—155 页。关于"赌博"的种种涵义的讨论,Nicholas Rescher,《帕斯卡尔的赌博:哲学神学中实践推理的一项研究》(*Pascal Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*) (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985)。
69. 见(例如)《思想录》# # 189, 832—858, 第 85—86、284—294 页,讨论收入 Colin Brown,《神迹与批判的精神》(*Miracles*

and The Critical Mind)，第 36—40 页。

70.《思想录》，#377，第 137 页。

第十二章　理性的宗教与自然神论时代

1.《利维坦》有各种各样的再版，但它们并不全部包括对宗教与奇迹的讨论。然而，这种讨论也许可以在 Nelle Fuller 版本中发现，收入 *Great Books of the Western World*, vol. 23 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952)。关于这个主题的一般研究，包括 Richard Peters, *Hobbes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1956); Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); Ralph Ross, *Herbert W. Schneider, Theodore Waldman*, eds., *Thomas Hobbes in his Time* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974); D. D. Raphael, *Hobbes: Morals and Politics* (London: Allen and Unwin, 1977); Tom Sorrell, *Hobbes* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986); J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); David Berman, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russel* (London: Croom Helm, 1988)，第 48—69 页。

391

2. 霍布斯讨论怀疑的十五个反对理由，出现在"第三组反对理由，附作者的回答"(*Descartes, Philosophical Writings* 2: 121—137)。虽然笛卡尔把这些反对理由的作者描绘为"英国一位著名的哲学家"，但他简单地拒绝接受它们。

3.《利维坦》1.14，Fuller 版，第 85 页。

4.《利维坦》引论，Fuller 版，第 47 页；参见《约伯记》3:8; 41: 1;《诗篇》74:14; 104:26;《以赛亚书》27:1。

5.《利维坦》1.14，Fuller 版，第 86 页。

6.《利维坦》1.14，Fuller 版，第 87 页。

7. 《利维坦》4.46,Fuller 版,第 269 页。
8. 《利维坦》4.46,Fuller 版,第 270 页。
9. 在《利维坦》2.21 中,霍布斯简明地陈述了他的立场:"自由与必然是相容的:正如水沿着河道往下流,不但有自由,而且也有某种必然性存在于其中;人们的自愿行为情形也是这样。这种行为由于来自人们的意志,所以便是出于自由的行为。但是,由于人的每种出于意志的行为、每种欲望和意向都是出自某种原因,而这种原因,又源于一连串原因之链中的另一原因,其第一环存在于一切原因的第一因即上帝手中,所以便是出自必然的行为"(Fuller版,第 113 页)。霍布斯的观点,使他卷入和约翰·布拉姆霍尔(John Bramhall)主教的长期冲突。两人在流亡巴黎时相遇。布拉姆霍尔的 *Vindication of True Liberty* (1655)直指霍布斯的唯物论与决定论。霍布斯以他的 *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance* (1656)做出回答。该书激起了布拉姆霍尔对《霍布斯非难的种种谴责》(1658),其附录是关于"抓住利维坦这个巨鲸"。进一步参见 Ralph Ross,"Some Puzzles in Hobbes",收入 *Thomas Hobbes in his Time*,第 42—60 页。
10. 一个适合的例子是他对变体的修辞讨论。与其使人们"想起他们的救赎是因着基督的受难,为着我们的过犯他的身体被破碎,他的血流在十字架上",神甫毋宁"声称因着说我们救主的话,即'这是我的身体,''这是我的血',饼的本质已不在那里,在那里的是他的身体;尽管没有出现在献祭仪式面前的任何东西,也没有出现在接受者的眼前或其他感官面前。"(《利维坦》4.46,Fuller 版,第 249 页)
11. 见 Herbert W. Schneider,"霍布斯的虔敬"(The Piety of Hobbes),与 Paul J. Johnson,"霍布斯的安立甘救赎教义"(Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation),收入 *Thomas Hobbes and his Time* 第 84—101,102—125 页。
12. 《利维坦》4.46,Fuller 版,第 267 页。
13. 《利维坦》3.37,Fuller 版,第 190—191 页。至于霍布斯关于神迹的观点的讨论,见 Colin Brown,《神迹与批判的精神》,第

34—26 页。

14.《利维坦》3.37,Fuller 版，第 191 页。

15. 至于他们的著作的摘选，见 Gerald R. Cragg 编，《剑桥的柏拉图主义者们》(*The Cambridge Platonists*), A Library of Protestant Thought (New York: Oxford University Press, 1968); C. A. Patrides,《剑桥的柏拉图主义者们》(*The Cambridge Platonists*), The Stratford-upon-Avon Library 5 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970)。

393

16. 关于剑桥的柏拉图主义同阿明尼乌主义的联系，见 A. W. Harrison,《阿明尼乌主义》(*Arminianism*)(London: Duckworth, 1937), 第 157—184 页。18 世纪 30 年代，在剑桥占据主流地位的加尔文主义，开始受到 Laud 大主教任命的几位人士的挑战。这位主教，反对加尔文主义的严厉立场。按照 Harrison 的判断，荷兰的抗议派教徒 (the Remonstrants) 与剑桥的柏拉图主义者们之间的血缘关系，并不是由于阿明尼乌共同对两派造成影响。"剑桥人接受阿明尼乌的诸种观点的地方，他们已经独立地认识到那些观点"(第 168 页)。然而，抗议派的领袖 Simon Episcopius (1583—1643 年) 的著作，对剑桥的柏拉图主义者们具有某种真正的影响。英国的阿明尼乌派信徒 John Goodwin, 把他的《被挽回的救恩》(*Redemption Redeemed*)(1651 年) 献给 Benjamin Whichcote。

17. Cragg,《剑桥的柏拉图主义者们》,第 14 页。

18. "S. P.,"*A Brief Account of the New Sect of the Latitude Men*,第 9 页 (Cragg, 第 15 页)。

19. Cragg,第 22 页。

20.《格言》(*Aphorism*), # 76 (Cragg, 第 18 页)。

21. Culverwel,《关于自然之光的一次文雅而富有学问的对话》(*An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*)(1652 年), 第一章 (Cragg, 第 60 页); 参见 Whichcote,《讲道集》(*Sermons*),第 449 页;《格言》(*Aphorism*) # 916 (Patrides, 第 11—12, 18, 50, 197, 334 页)。剑桥的柏拉图主义者们，把《箴

言》20章27节("人的灵是耶和华的灯")与理性联系起来。然而,他们也把蜡烛给予的有限的光和太阳光相比较。

22. 大量自然神论的主要著作,和由下面的讨论注明的反对者们的种种答辩,已经由 Garland Publishing, Inc., New York 以照相印刷的方式出版了。它们包括 Thomas Woolston, *Six Discourses on the Miracles of our Savior, and Defences of his Discourses, 1727—1730* (1979); Thomas Sherlock, *The Tryal of the Witnesses, 1743, and The Use and Intent of Prophecy, 1728* (1978); and Conyers Middleton, *A Free Inquiry into the Miraculous Powers 1749* (1976)。至于从自然神论著作家的文章摘选,见 Peter Gay, ed., *Deism: An Anthology* (Princeton: Van Nostrand, 1968); E. Graham Waring, ed., *Deism and Natural Religion* (New York: Frederick Ungar, 1967)。对自然神论和18世纪的一般情况的一个较老但依然有用的叙述,是 Leslie Stephen,《十八世纪英国思想史》(History of English Thought in the Eighteenth Century), 2卷,([1876]平装印刷第3版[1902],附有 Crane Brinton 的序言,New York: Harcourt, Brace & World, Inc.; London: Rupert Hart-Davis, 1962)。

这些自然神论者一方面批评启示宗教,另一方面他们全都承认某种宗教信仰。然而,也许应当追问的是:这些信仰告白实际上有多少是真实的,或者它们是否是在口是心非地表达一种隐藏的无神论。像他们之后的大卫·休谟一样,Collins, Toland, Tindal 和 Blount 全都熟练于总体意旨是赞成不信的段落中插入信仰的声明。见 David Berman, "Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying," in J. A. Leo Lemay, ed., *Deism, Masonry, and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge* (Newark: University of Delaware Press; London and Toronto: Associated University Presses, 1987, 第61—78页)。这卷中的其他研究,探讨不列颠和北美自然神论的背景与各种支流。 394

23. Henning Graf Reventlow 的《圣经的权威与现代世界的兴起》(*The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*)(London: SCM Press, 1984; Philadelphia: Fortress Press, 1985),是对英国的著作家,尤其是自然神论者们在圣经批判开始时所发挥作用的扎实研究。
24. Colin Brown,《欧洲新教思想中的耶稣,1778—1860 年》(*Jesus in European Protestant Thought, 1778—1860*)(Durham, NC: The Labyrinth Press, 1985),第 29—55 页。
25. 见 R. M. Burns,《关于神迹的伟大争论:从约瑟夫·格兰韦尔到大卫·休谟》(*The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*)(Lewisburg: Bucknell University Press, 1981); Colin Brown,《神迹与批判的精神》(Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster Press, 1984),第 47—100 页,及 William Lane Craig, *The Historical Argument for the Resurrection during the Deist Controversy* 中的论证,Texts and Studies in Religion 23 (Lewiston-Queenston: Edwin Mellon Press, 1985)。
26. 这种观点,可以追溯到 Thomas Halyburton 的 *Natural Religion Insufficient, and Revealed Necessary to Man's Happiness in his Present State*(1714 年),里面包含对赫伯特勋爵和他的门徒查理·布朗特 (Charles Blount)的详细叙述。
27. Richard Popkin,《怀疑主义的兴起》,第 151 页。
28. 赫伯特勋爵的《论真理》的英文本,是 Meyrick H. Carré 从 1645 年版翻译来的 (University of Bristol Studies 6, Bristol: Arrowsmith, 1937)。
29. 《人类理解论》(*An Essay Concerning Human Understanding*) 1.3.19。
30. 见 John Ferguson,《罗马帝国的宗教》(*The Religion of the Roman Empire*)(London: Thames and Hudson, 1970),第 182 页。至于 Apollonius of Tyana 的文献及进一步的讨论,见 Colin Brown,《欧洲新教思想 1778—1860 年中的耶稣》(*Jesus in*

European Protestant Thought, 1778—1860),第 37, 41, 206, 283, 289 页; Colin Brown,《神迹与批判的精神》(见索引)。根据当代的信念对耶稣作为一位神迹施行者的评价,见 Colin Brown,《你可信的:诸种神迹与信仰,过去与现在》(*That You may Believe: Miracles and Faith, Then and Now*)(Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster Press, 1985),第 81—178 页。

31. 最新对托兰德的研究,包括 Robert E. Sullivan,《约翰·托兰德和自然神论的争论:各种适应状态中的一项研究》(*John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*)(Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982) 和 Stephen H. Daniel,《约翰·托兰德:他的各种方法、方式与心智》(*John Toland: His Methods, Manners, and Mind*)(Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1984)。托兰德多变的生涯,把他带到德国。在那里,他一段时间里担任汉诺威的宫廷秘书。他在柏林被介绍给该宫廷。他结识了莱布尼兹。然而,他疏远了许多朋友、资助人,死于贫困,1720 年在南太平洋泡沫岛 (the South Sea Bubble)丧失了一切。

32. 见 S. G. Hefelbower,《约翰·洛克与英国自然神论的关系》(*The Relation of John Locke to English Deism*)(Chicago: University of Chicago Press, 1918)对各种观念与态度进行比较。Hefelbower 把洛克和自然神论者们看成是"同一普遍运动的纵向部分"。这种运动和理性主义相称 (第 183 页)。至于讨论 Collins 得出的结论是:他不是一个自然神论者,而是一个思辨的无神论者,见 Berman,《英国的无神论史》(*A History of Atheism in Britain*),第 70--92 页。

395

33. 相关段落的考察表明:从教父时期以降传统的护教学,一直忙于把各种预言处理为简单的预兆内容。《何西阿书》11 章 1 节 显然指作为上帝儿子的以色列民族。《以赛亚书》7 章 14 节指不久会从一位童贞女生一个小孩。他的出生将是上帝在场的一个标记。在孩子断奶之前,面前的危险将成为过去。考察《马太福

音》可以看到：马太关于预言成就的观点，并不仅仅是某个预言产生出来得到实现。毋宁说，它包括种种多重的、更深层次的成就，其中，过去、现在或最近的将来的某个事件，预示着另一个更重要的、更大的事件。换言之，马太关于成就的概念，不是在科林斯的意义上仅仅具有预言或寓意的含义，而是预表性的。

34. 关于耶稣行走在水上的可信性的证明，出现在约翰·洛克的《人类理解论》4.15.5。它也被约瑟夫·巴特勒采纳（*The Analogy of Religion*，导论第三部分）；David Hume，《人类理智研究》（*An Enquiry Concerning Human Understanding*）10，# 89 and J. S. Mill，《逻辑学体系》（*A System of Logic*）（edited edition，London：Longmans，1925），第 411 页。更详细的细节，见 Colin Brown，《神迹与批判的精神》，第 335 页和该书中对这些思想家的讨论。

35. 《舍洛克主教的作品集》（*The Works of Bishop Sherock*），ed. T. S. Hughes (London：Valpy，1830)，第 216 页。

36. 引自《福音杂志》第二期（1775）67—72，时间注明为 1761 年 3 月 13 日，在 Robert Manson Myers 的《亨德尔的弥赛亚：趣味的试金石》（*Handel's Messiah：A Touchstone of Taste*）（New York：Macmillan，1948），第 120—124 页。

37. 《弥赛亚》第三部分，主要是基于出现在安立甘《公祷书》中埋葬仪式的圣经段落。这部作品在整体上，其焦点放在基督纪年的各种中心主题。

38. 至于亨德尔的《弥赛亚》的背景、他的其他宗教剧和公众的种种反应的叙述，见 Christopher Hogwood，《亨德尔》（*Handel*）（London：Thames and Hudson，1984），第 140—231 页。Hogwood 说："《弥赛亚》现在的名声，使我们的如下认识很困难：对于亨德尔而言，《弥赛亚》的作曲是一次不寻常的冒险，其种种奖赏是不确定的，甚至可能是不可重复的。它是他曾经创作的惟一真正的'神秘'宗教剧，它是在他有生之年惟一一部在一座神圣建筑物里上演的圣乐。不过，用 Jenens 的话说，它是有意作为'某种高雅的娱乐'而被创作的"（第 167 页）。

由于这部作品是在娱乐场所演出,许多敬虔的人,尤其是循道宗信徒,继续带着怀疑的目光来看待它。然而,约翰·卫斯理却成为了这部作品的赞赏者。在布里斯托尔大教堂(Bristol Cathedral)的一次上演后,当时《弥赛亚》已经广为人们接受,卫斯理说:"我怀疑,是否有一次讲道曾经像它们在这次演出期间所得到的庆祝那样隆重。在许多部分,特别是其中的几次合唱, 396 大大地超出了我的期待"(*Journal*, August 17, 1758)。

39. 《宗教类比》有大量再版,包括《约瑟夫·巴特勒著作集》第一卷(*The Works of Joseph Butler*), D. C. L., ed. W. E. Gladstone, 2 卷(Oxford: Clarendon Press, 1896)。各种研究包括:E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason: A Study in the History of Thought* (New York: Macmillan, 1936); William J. Norton, Jr., *Bishop Butler, Moralist and Divine* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1940); Austin Duncan-Jones, *Butler's Moral Philosophy* (Harmondsworth: Pelican Books, 1952); Terence Penelhum, *Butler* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985)。至于巴特勒论神迹的观点和其他文献,见 Colin Brown,《神迹与批判的精神》,第 58—63 页。
40. 《约瑟夫·巴特勒著作集》1:5。类似的立场,已经由贝克莱和其他人所证明(G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* [Cambridge: Cambridge University Press, 1964],第 110, 115 页)。
41. 参见 Karl Popper,《科学发现的逻辑》(*The Logic of Scientific Discovery*)(London: Hutchinson, 6th impression, revised 1972),第 59、423 页。
42. 《约瑟夫·巴特勒著作集》1: 177。
43. 《约瑟夫·巴特勒著作集》1: 188。
44. E. C. Mossner,《巴特勒主教》(*Bishop Butler*),第 164、181 页。
45. 这段插曲的叙述,见 Rupert E. Davies,《循道宗》(*Methodism*)

(Harmondsworth: Pelican Books, 1963), 第 75—76 页。

46. 巴特勒的信仰,见《约瑟夫·巴特勒著作集》第二卷中的讲道,又见 E. C. Mossner,《巴特勒主教》第 165—176 页; Alexander Whyte,《巴特勒主教:一种评价》(*Bishop Butler: An Appreciation*)(Edinburgh: Oliphant, 1903)。

47. 见(例如)约翰·卫斯理对 Conyers Middleton 的详细解答,后注(注释 50)。

48. 伊恩·T·拉姆齐 (Ian T. Ramsey),《约瑟夫·巴特勒(1692—1752),他的生活与思想的一些特征》(*Joseph Butler 1692—1752, Some Features of His Life and Thought*)(London: Dr. Wlliams's Trust), 第 21 页。

49. 至于分析与讨论,见 Colin Brown,《神迹与批判的精神》,第 64—72 页。

50. 《杂志》,1749 年 1 月 28 日。Wesley 撰文对米德尔顿给予了某种广博的个人的回答《约翰·卫斯理牧师的书信集》(*The Letters of the Rev. John Wesley, A. M., ed. John Telford* [London: Epworth Press, 1931], 2:312—88)。休谟对米德尔顿书籍的诸种评论,出现在他对"我自己的生活"的叙述中(见 14 章,注释 6)。

51. 《罗马帝国衰亡史》(reprint edition New York: Peter Eckler, 1923), 第 148—149 页。

52. 见 Colin Brown,《历史与信仰:一种个人的说明》(*History and Faith: A Personal Explanation*)(Grand Rapids: Zondervan; Leicester: Inter-Varsity Press, 1987), 第 44—50 页。

53. 关于法国的自然神论,见 Norman L. Torrey,《伏尔泰与英国的自然神论》(*Voltaire and the English Deists*)(New Haven: Yale University Press, 1930; reprint ed., New York: Archon Books, 1967); C. J. Betts,《法国早期的自然神论:从里昂的所谓"自然神论者"(1564)到伏尔泰的"哲学通信"(1734)》[*Early Deism in France: From the so-called "déistes" of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres philosophiques" (1734)*] (The

Hague: Martinus Nijhoff, 1984)。关于莱马卢斯与自然神论,见 Colin Brown,《欧洲新教思想中的耶稣》(*Jesus in European Protestant Thought*),第 36—55 页。

第十三章 英国经验主义的兴起

1. 洛克及论述洛克的著作细节,在后面贝克莱与休谟部分会分别地给出。至于一般的选集,见 A. J. Ayer and Raymond Winch 编,《英国经验主义哲学家:洛克、贝克莱、休谟、里德与穆勒》(*British Empirical Philosophers: Locke, Berkeley, Hume, Reid and J. S. Mill*)(reprint ed., New York: Simon and Schuster, 1968)。至于最新的概论,见 R. S. Woolhouse,《经验主义者们》(*The Empiricists*)(Oxford: Oxford University Press, 1988)。关于宗教背景,见 G. R. Cragg,《从清教徒主义到理性时代:1160—1700 年英国教会内宗教思想变化的研究》(*From Puritanism to the Age of Reason: A Study of the Changes in Religious Thought within the Church of England 1160—1700*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1950); Cragg,《十八世纪的理性与权威》(*Reason and Authority in the Eighteenth Century*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1964); Roland N. Stromberg,《十八世纪英国的宗教自由主义》(*Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*)(Oxford: Oxford University Press, 1954); Basil Willey,《十七世纪的背景》(*The Seventeenth Century Background*)(London: Chatto and Windus, 1934); Willey,《十八世纪的背景》(*The Eighteenth Century Background*)(London: Chatto and Windus, 1940); John Redwood,《理性、奚落与宗教:1660—1750 年英国的启蒙时代》(*Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England*, 1660—1750)(London: Thames and Hudson, 1976)。至于重要的哲学问题,见 Jonathan Bennett,《洛克、贝克莱、休谟:各种核心论题》(*Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*)(Oxford: Clarendon Press, 1971); Anthony

Kenny 编,《理性主义、经验主义与观念论》(*Rationalism, Empiricism and Idealism*)(Oxford: Oxford University Press, 1986)。

2. 《纯粹理性批判》,*Norman Kemp Smith* 译(London: Macmillan, 1973),第 667 页。
3. 至于各种著作,见《弗兰西斯·培根著作选》(*Selected Writings of Francis Bacon*), ed. Hugh G. Dick (New York: The Modern Library, 1955)。现代的研究,包括 Catherine Drinker Bowen,《弗兰西斯·培根:一个人的情绪》(*Francis Bacon: The Temper of a Man*)(Boston: Little, Brown and Co., 1963); Jonathan Marwil,《辩护律师弗兰西斯·培根在 1621 年的审判》(*The Trials of Counsel Francis Bacon in* 1621)(Detroit: Wayne State University Press, 1976); Anthony Quinton,《弗兰西斯·培根》(*Francis Bacon*)(New York: Hill and Wang, 1980); Jerry Weinberg,《科学、信仰与政治学:弗兰西斯·培根与近代乌托邦的根源,评培根的进步学说》(*Science, Faith, and Politics: Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age, A Commentary on Bacon's Advancement of Learning*)(Ithaca: Cornell University Press, 1985)。
4. 《人论》(1734)4。
5. 关于这个时期的科学与宗教,见 R. S. Westfall,《十七世纪英国的科学与宗教》(*Science and Religion in Seventeenth-Century England*)(New Haven: Yale University Press, 1958); Henry G. van Leeuwen,《1630—1690 年英国思想中的确定性难题》(*The Problem of Certainty in England Thought*, 1630—1690)(The Hague: Martinus Nijhoff, 1963); Robert E. Schofield,《机械论与唯物论:理性时代英国的自然哲学》(*Mechanism and Materialism: British Natural Philosophy in an Age of Reason*)(Princeton: Princeton University Press, 1970); R. M. Burns,《关于神迹的大争论:从约瑟夫·格兰韦尔到大卫·休谟》(*The Great Debate on Miracles: From Joseph Clanvill to*

David Hume)(Lewisburg: Bucknell University Press, 1981), Margaret J. Osler 和 Paul Lawrence Farber 合编,《宗教、科学与世界观:纪念 Richard S. Westfall 文集》(*Religion, Science and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*) (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)。

6. 这句座右铭,是对贺拉斯的下述语句的缩写:"Nullius addictus iurare in verba magistri" ("不受忠于任何主人的誓言的约束", "Not bound to swear allegiance to any master") (Epistles 1.1.14)。

398

7. 他的科学著作的各种版本,包括《牛顿的自然哲学:著作选》(*Newton: Philosophy of Nature: Selections from his Writings*),H. S. Thayer 编(New York: Hafner, 1953);《自然哲学数学原理与光学》(*Mathematical Principles of Natural Philosophy and Optics*)等等, Great Books of the Western World 34 (Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1952)。各种研究,包括 Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* (London: MacDonald, 1971); Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)。关于牛顿和剑桥柏拉图主义的联系,以及牛顿学说的发展,见 Arthur Quinn, *The Confidence of British Philosophers: An Essay in Historical Narrative*, Studies in the History of Thought 17 (Leiden: E. J. Brill, 1977),第 8—79 页。

8. "一、绝对、真实的数学时间,自然而然并且按照其自身的本性,均匀地流逝,和任何外在的东西无关。这种时间的另一个名称,叫做绵延:相对、明显而共同的时间,借助运动就是某种可感觉的、外在的(无论精确还是不均匀)绵延尺度,它通常被用来代替真实的时间;诸如一个小时、一天、一月、一年。"

"二、绝对空间,就其自身的本性而言,和任何外在的东西无关,总是相似的而且是不动的。相对空间,在某种程度上是各种绝对空间的可动的维度或尺度;通过相对空间对于身体的位置,我们

的感官决定着它;它通常被当作是不可动的空间;诸如某种地下的、空中的,或天上的空间的维度,受到它同地球的位置的决定。绝对和相对的空间,在数和量上是相同的;但是,它们在数字上却不是相同的。因为,比如,如果地球在运动,我们在空中的一个空间就其相对于地球而言总是相同的,它曾有一段时间将是绝对空间的一部分,空中的大气正流入其中;在另一段时间,它将是同一空间的另一部分,因此,它是绝对地可以理解的,它将持续地得到改变"《自然哲学数学原理》(1687 年)(*Mathematical Principles of Natural Philosophy*)[1687], Definitions, cited from Sir Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and Optics*; *and Christiaan Huygens*, *Treatise on Light*, Great Books of the Western World 34, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, 第 8—9 页)。

9. "各种畜生与昆虫的本能,不是别的,只是某种有力的、永生的作用者的智慧与技能造成的结果。这种作用物,存在于一切空间中;比我们借着我们的意志推动我们自己身体的各部分来,它因着他的意志更能够使身体在他无限的感觉中枢里运动,因此而形成并且更新宇宙局部的各个部分。然而,我们不应当认为这个世界就是上帝的身体,或认为其中的几个部分就是上帝的肢体。上帝是一位统一的存在者,没有器官、肢体或部分;器官、肢体或部分是他的创造物,从属于他,屈从于他的意志之下;他只不过是它们的灵魂,如同人的灵魂是万物的灵魂,维持诸种感觉器官进入感觉位置。在那里,它无需任何第三者的介入、通过它的直接在场便可感知它们"(*Optics*, Book 3, Part 1, edition quoted, 第 542—543 页)。

399

10.《莱布尼兹—克拉克的通信,附牛顿的原理与光学摘要》(*The Leibniz-Clarke Correspondence*, *Together with Extracts from Newton's Principia and Optics*), ed. H. G. Alexander (New York: Philosophical Library, 1956), 第 14 页。在 1717 年,克拉克最早发表了往来信件,其标题为:《已故学者莱布尼兹先生与克拉克博士在 1715 年与 1716 年间关于自然哲学和宗教的通

信集,带附录》。

11. 艾萨克·牛顿爵士,《神学手稿集》(*Theological Manuscripts*), H. McLachlan 编 (Liverpool: Liverpool University Press, 1950)。又见 Frank E. Manuel,《艾萨克·牛顿的宗教》(*The Religion of Isaac Newton*), The Freemantle Lectures 1973 (Oxford: Clarendon Press, 1974)。

12. 《神学手稿集》第 17 页。又见牛顿的"关于'Homoousios'这个语词的疑问"(第 44—47 页)。

13. 洛克的著作版本,包括《人类理解论》,由 A. S. Pringle-Pattison 缩写并编辑 (Oxford: Clarendon Press, 1924 and reprints)和由 Peter H. Nidditch 编辑的修订版 (Oxford: Clarendon Press, 1975);《基督教的合理性,附论神迹与论宽容的第三封书简的一部分》(*The Reasonableness of Christianity with A Discourse of Miracles and part of A Third Letter concerning Toleration*), I. T. Ramsey 编 (London: A. & C. Black; Stanford, CA: University of Stanford Press, 1958);《约翰·洛克的通信》(*The Correspondence of John Locke*), E. S. de Beer 编, 8 卷(Oxford: Clarendon Press, 1976—)。关于他的生平叙述,见 Maurice Cranston,《约翰·洛克:一部传记》(*John Locke: A Biography*) (London: Longman, 1957; paperback reprint, Oxford: Oxford University Press, 1985)。至于其他研究的概览与细节,见 Richard I. Aaron,《约翰·洛克》(*John Locke*)(Oxford: Oxford University Press, 2nd ed. 1955); J. D. Mabbott,《约翰·洛克》(*John Locke*)(London: Macmillan, 1973); John Dunn,《洛克》(*Locke*) (Oxford: Oxford University Press, 1984)。关于莱布尼兹和洛克,见 Nicholas Jolley,《莱布尼兹和洛克:人类理智新论研究》(*Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*) (Oxford: Oxford University Press, 1984; paperback, 1987)。

14. 见约翰·洛克,《政府论上下,带罗伯特·菲尔麦的先祖论附录》

(*Two Treatises of Government, With a Supplement Patriarcha by Robert Filmer*), Thomas I. Cook 编(New York: Hafner Publishing Company, 1947)。洛克的版本,包括《政府论》(下)(*The Second Treatise of Government*),Thomas P. Peardon 编(New York: The Liberal Arts Press, 1952);《再论市民政府:一篇关于市民政府的真正起源、范围和目的的文章;一个当代的选本》(*Second Treatise of Civil Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government; A Contemporary Selection*), Lester DeKoster 缩写、编辑(Grand Rapids: Eerdmans, 1978)。菲尔麦的《先祖论及其他政治著作》(*Patriarcha and Other Political Works*)曾经由 Peter Laslett 编辑(Oxford: Blackwell, 1949)。其他研究,包括 John Dunn,《约翰·洛克的政治思想》(*The Political Thought of John Locke*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Geraint Parry,《洛克》(*Locke*)(London: Allen and Unwin, 1978); John Dunn,《历史背景中的政治义务》(*Political Obligation in its Historical Context*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1980); W. von Leyden,《霍布斯与洛克》(*Hobbes and Locke*)(London: Macmillan, 1981)。

15. 《人类理解论》4. 19. 14。
16. 《人类理解论》2. 29. 1—116。
17. 《人类理解论》1. 1. 5; 4. 3. 20。见前述 16 章注释 10。剑桥的柏拉图主义者本杰明·惠齐科特是洛克特别喜欢的传教士。
18. 《人类理解论》1. 1—4。
19. 《人类理解论》1. 4. 9—12;参见《人类理解论》1. 3. 19 中对赫伯特勋爵的批评(见前述第 153 页)。在《基督教的合理性,正如圣经所传达的那样》(*The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*),洛克强调对上帝与道德律的无知,这种无知因为罪而加重,正如人类为什么在他们的观点上具有如此大的差异的理由那样(*Works* 11 版, 1812, 7:133—47)。

20.《人类理解论》2.1.2。
21.《人类理解论》2.1.3。
22.《人类理解论》2.1.4—5。
23.《人类理解论》4.1.1。
24.《人类理解论》4.1.2。
25.《人类理解论》4.18.2。
26.《人类理解论》4.17.23。
27.《人类理解论》4.19.4。虽然洛克的证明是对传统护教学依据预言与神迹的证明的一种基本重述，但洛克的某些读者们谴责他是索齐尼主义。其中有 John Edwards、Edward Stillingfleet，(Maurice Cranston，*John Locke*，第 409—416 页；I. T. Ramsey 编，*A Discourse of Miracles*，第 8—19 页)。索齐尼主义，是上帝一位论的流行术语，它否认基督的神性与三位一体，这样的称呼来源于索齐尼 (Faustus Socinus，1539—1604)。洛克观点的批评家们会论证说：一件神迹可以证明那施行神迹的人作为启示的承担者，但它并不必然表明这样的人是神。洛克本人拒绝索齐尼主义的指责。
28.《论神迹》，Ramsey 编，第 82 页。
29.《论神迹》，Ramsey 编，第 79 页。
30.《论神迹》，Ramsey 编，第 84—85 页。
31.《人类理解论》4. 15.5。
32.《基督教的合理性》，# 58，Ramsey 编，第 37 页。
33.《基督教的合理性》，# 252，Ramsey 编，第 75 页。
34.《克罗因的主教乔治·贝克莱的著作》(*The Works of George Berkeley，Bishop of Cloyne*)的标准版，A. A. Luce 与 T. E. Jessop 编，9 卷(London：Thomas Nelson，1948—1957)。George Berkeley，《哲学著作，包括所见的作品》(*Philosophical Works，Including the Works on Vision*)，附 M. R. Ayers 的导论与注释(London：Dent；Totowa，NJ：Rowan and Littlefield，1975)，它是基于 Luce 与 Jessop 版本的文本。现代的研究，包括 J. D. Wild，*George Berkeley：A Study of his Life and*

Philosophy (New York: Russell and Russell, 1936); A. A. Luce, *The Life of George Berkeley* (London: Nelson, 1949); G. J. Warnock, *Berkeley* (Harmondsworth: Pelican, 1953); George Pitcher, *Berkeley* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977); C. B. Martin and D. M. Armstrong, eds., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays* (London: Macmillan, 1968); Harry M. Bracken, *Berkeley* (London: Macmillan, 1974); J. O. Urmson, *Berkeley* (Oxford: Oxford University Press, 1982); Edwin S. Gaustad, *Berkeley in America* (New Haven: Yale University Press, 1979); J. Foster and H. Robinson, eds., *Essays on Berkeley* (Oxford: Oxford University Press, 1985); Jonathan Dancy, *Berkeley: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1987)。至于其他著作，见 T. E. Jessop, *A Bibliography of George Berkeley* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973)。

401

35. 洛克撰文批驳马勒伯朗士。A. A. Luce 讨论了他对英国思想家们的影响，《贝克莱与马勒伯朗士》(*Berkeley and Malebranche*)(Oxford: Clarendon Press, 1934); Charles J. McCracken，《马勒伯朗士与英国哲学》(*Malebranche and British Philosophy*)(Oxford: Clarendon Press, 1983)。

36. "因为，我们已经指出过，关于物质或者有形实体的学说，原本是**怀疑主义**的主要支柱和基石，同样，一切**无神论**与不信宗教的渎神的企图，也是建立在这个基础上。不仅如此，由于认为物质从虚无中产生，实在难以设想，所以，古代最著名的哲学家们，甚至包括那些坚持上帝存在的那些哲学家们，都认为物质不是被创造的，而是与上帝同样永恒的。物质实体从来都是一切时代**无神论者们**的挚友，这一点无需多说。他们的全部古怪系统，都明显地、必然地依靠它；所以一旦去掉这块基石，整个建筑物只能轰然倒下；由于这样，我们用不着对每种可怜的**无神论**派别的各种荒谬予以个别的考察"(《人类知识原理》(*Principles of Human Knowledge* 92)[*works*]2: 81，在那里，编者们指出，物

质永恒的学说,曾经是前苏格拉底哲学家及亚里士多德教导的内容,On the Heavens 2.1.283b26 [*Works*] 1: 470)。然而,柏拉图认为时间是"永恒的流动的意象",Timaeus 38b6 (Dialogues, 第1167页),并且把有形的物体放在同样的层面上。贝克莱时代的大多数物理学家们,都假定物质永恒。

37. 《人类知识原理》18 (*Works* 2:48)。
38. 《人类知识原理》86 (*Works* 2:78)。
39. 《哲学注释》567 (*Philosophical Works*, Ayers 编, 第306页)。
40. 《人类知识原理》3 (*Works* 2:42)。
41. 《哲学注释》751 (*Philosophical Works*, Ayers 编, 第324页)。
42. 《第三篇对话》(*Works* 2:263)。
43. 《第三篇对话》(*Works* 2:262)。
44. 《人类知识原理》3 (*Works* 2:42)。
45. 在他的笔记本里,贝克莱把这个公式表达为:"存在,就是被感知,或者就是感知""Existence is percipi or percipere" (《哲学注释》429; *Works*, 第290页)。
46. 《第三篇对话》(*Works* 2: 230—31)。
47. 引自罗素,《西方哲学史》,第673页。
48. 这个事件发生在1763年Harwich的教堂外前往荷兰旅行之前。博斯韦尔继续指出:约翰逊的行为,是对克劳德·巴斐尔(Claude Buffier)的"种种第一真理"或里德与贝蒂(Reid and Beattie)的"种种最初原理"的"一个有力的例证","不承认它们,我们就不再能够在形而上学中证明:我们能够在数学中无需公理就能够证明"(詹姆士·博斯韦尔,《萨缪尔·约翰逊传》(*Life of Samuel Johnson*), G. B. Hill 编 [New York: Harper and Brothers, 1891], 1:545)。 402
49. 《哲学注释》24 (*Philosophical Works*, Ayers 编, 第254页)。
50. 《西方哲学史》,第684页。
51. 参见 Urmson,《贝克莱》(*Berkeley*), 第63页; Pitcher,《贝克莱》(*Berkeley*), 第163—179页。
52. 马斯科尔 (E. L. Mascall),《语词与意象:神学话语研究》

(*Words and Images: A Study in Theological Discourse*) (London: Longman, 1957)，第 30—33 页。

53.《语词与意象:神学话语研究》，第 34 页。

第十四章 休谟怀疑主义的经验主义

1. 标准的传记，是 Ernest Campbell Mossner，《大卫·休谟传》(*The Life of David Hume*) (Oxford: Clarendon Press, 2nd ed. 1980)。各种研究包括：H. H. Price, *Hume's Theory of the External World* (Oxford: Oxford University Press, 1940); Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1941); J. A. Passmore, *Hume's Intentions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952); Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry* (New York: Humanities Press, 1961); V. C. Chapell, ed., *Hume* (London: Macmillan, 1968; reprint ed., Notre Dame, n. d.); D. C. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism* (Oxford: Clarendon Press, 1973); Nicholas Capaldi, *David Hume: The Newtonian Philosopher* (Boston: Twayne, 1975); James Noxon, *Hume's Philosophical Development* (Oxford: Clarendon Press, 2nd ed. 1975); Terence Penelhum, *Hume* (London: Macmillan, 1975); Jonathan Harrison, *Hume's Moral Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Donald W. Livingston and James T. King, eds., *Hume: A Re-evaluation* (New York: Fordham University Press, 1976); Barry Stroud, *Hume* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977); J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (2nd ed., Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1988); A. J. Ayer, *Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1980); J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980); John Bricke, *Hume's Philosophy of Mind* (Princeton:

Princeton University Press, 1980); Tom L. Beauchamp and Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature* (London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985); M. A. Stewart, ed., *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1989)。

2. 泰勒(A. E. Taylor),"大卫·休谟与神迹"("David Hume and the Miraculous"), Philosophical Studies (London: Macmillan, 1934),第365页。
3. Robert J. Fogelin,《休谟的怀疑主义》(*Hume's Skepticism*),第3页。又见A. J. Ayer对这种权威观点的批评,他将这样的观点追溯到托马斯·里德的《休谟关于共感原则的精神研究》(1764年)(Hume,第15—34页)。
4. 休谟在《人类理智研究》第11节中为伊壁鸠鲁主义提出辩护。关于伊壁鸠鲁主义,见前述第50—54页。 403
5. 当休谟1784年要前往都林(Turin)担任英国大使时,未来的伯爵查莱蒙特(Charlemont)如此描绘他(Mossner,《大卫·休谟传》,第213—214页)。
6. Mossner,《大卫·休谟传》,第615页。《我的一生》中这段完整的文本,在第611—615页给出了。
7. 参考文献涉及Hume,《人性论》,L A. Selby-Bigge编,第二版由P. H. Nidditch修订(Oxford: Clarendon Press, 1978)。
8. Mossner,《大卫·休谟传》,第101页。
9. 见R. M. Burns的讨论,《关于神迹的大争论:从约瑟夫·格兰韦尔到大卫·休谟》(*The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*)(Lewisburg: Bucknell University Press, 1981)及第141页的结论。
10. 以下的参考文献涉及Hume,《人类理智与道德原则研究》(*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*),L. A. Selby-Bigge编,第三版由P.

H. Nidditch 修订（Oxford：Clarendon Press，1975）。

11. Mossner,《大卫・休谟传》,第 612 页。
12. Mossner,《大卫・休谟传》,第 612 页。
13. 《西方哲学史》,第 686 页。
14. 以下的参考文献涉及 Hume,《自然宗教史》,H. E. Root 编(London:A. & C. Black，1956)。
15. 以下的参考文献涉及 Hume,《自然宗教对话录》,Norman Kemp Smith 编（Indianapolis:Bobbs-Merrill reprint n. d.）。这个版本,含有《我的一生》的一个现代版。
16. 《人类理智研究》,# 128，第 160 页。
17. 《人类理智研究》,# 130，第 162 页。
18. 《人类理智研究》,# 130，第 162 页。
19. 《人性论》1.1.6，第 16 页。
20. 《人性论》1.3.14，第 166 页。
21. 《人性论》,导论,第 xii—xix 页;《人类理智研究》,# 9，第 14 页;参见 Capaldi,《大卫・休谟》,第 49—70 页。
22. 《人性论》1.4.6，第 252 页。
23. 《人类理智研究》第十节，# # 86—101，第 109—131 页。至于详细的讨论与文献,见 Colin Brown,《神迹与批判的精神》,第 79—100，340—342 页。
24. L. A. Selby-Bigge 编,《人类理智研究》,第 viii 页。
25. 《人类理智研究》,# 86，第 110 页。
26. 《人类理智研究》,# 101，第 130—131 页。
27. 《人类理智研究》,# 91，第 115—116 页；参见 # 98，第 127 页。
28. 《人类理智研究》,# 90，第 114 页。
29. 《人类理智研究》,# 89，第 113—114 页。见前述第 208 与 226 页有关洛克与舍洛克对此的种种观点。
30. 《人类理智研究》,# 92，第 116—117 页。
31. 《人类理智研究》,# 93，第 117—119 页。
32. 《人类理智研究》,# 94，第 119 页。

33.《人类理智研究》,# 95,第 121 页。

34.《人类理智研究》,# 96,第 123 页;参见塔西佗,《历史》4.81。

35.《人类理智研究》,# 96,第 124 页。随着巴黎的弗兰西斯(François de Pâris,1690—1727 年)之死,他的墓地成为朝圣的地方,有报告说许多人得到医治(见 C. Brown,《神迹与批判的精神》,第 63—64 页)。至于各种事件的文献与讨论,见 B. Robert Kreiser,《十八世纪早期巴黎的神迹、震撼与教会政治学》(*Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*)(Princeton: Princeton University Press, 1978)。

36.《人类理智研究》,# 96,第 125 页;参见《希伯来书》12:1。

37.《人类理智研究》,# 99,第 128 页。

38.《人类理智研究》,# 100,第 130 页。

39.《人类理智研究》,# 101,第 131 页。

40. Mossner,《大卫·休谟传》,第 292 页,引自写给 Hugh Blair 牧师的一封信。

41.《哲学研究》(*Philosophical Studies*),第 332 页;参见《人类理智研究》,# 87,第 110 页。

42.《哲学研究》,第 349 页。

43. 护教学家,有时犯了把证据和关于证据的报道混淆起来的错误。两者并没有同样的说服力。见证某个事件和确信它实际上发生了是一回事;接受对这个事件的报道是另一回事。在后者的情形下,一个人可能会也可能不会基于某种立场考察它的可信性。在《新约》里,耶稣的神迹有时被描绘为记号(例如,约翰福音 2:11;20:30—31;使徒行传 2:22)。但是,在一个记号与证据之间存在某种差别。记号指示某种东西,但它们并不会最后说明它们要指示的真理。《新约》把耶稣的神迹和其他行为描述为先知的记号,这些记号阐明并具体表达耶稣的信息、工作和位格。进一步参见 Colin Brown,《神迹与批判的精神》,第 281—325 页;Brown,《你可信的》,第 95—175 页;Brown,“神迹”(“Miracle”),*ISBE* 3 (1986): 371—381。

44. 正如上帝把太阳和雨水赐予义人和歹人（马太福音 5:45），他也赐予健康与医治。《使徒行传》14:8—20 讲到一个医治的案例，被归结于外邦的神祇。驱魔降鬼并不限于耶稣与他自己的门徒（马太福音 12:27；路加福音 11:19；参见马太福音 7:22—23；马可福音 9:38；使徒行传 19:13—19）。
45. 《人类理智研究》，# 90，第 115 页。
46. 《神迹的概念》（*The Concept of Miracle*）（London: Macmillan, 1970），第 68—69 页。
47. 《人类理智研究》，# 110，第 142 页。
48. 《人类理智研究》，# 115，第 148 页。
49. 《自然宗教史》，第 76 页。
50. Norman Kemp Smith 编，《自然宗教对话录》，第 60—63 页；J. V. Prince，"西塞罗与休谟中的怀疑论者"（Sceptics in Cicero and Hume），*Journal of the History of Ideas* 25 (1964): 97—106.
51. 《自然宗教对话录》，第 128 页；参见西塞罗，《神性论》，1.1。
52. 《自然宗教对话录》，第 128 页。
53. 《自然宗教对话录》，第 228 页。
54. 参见 Norman Kemp Smith 的诠释（《自然宗教对话录》，第 57—75 页）以及加斯金（J. C. A. Gaskin）的比较新的诠释的评论[《休谟的宗教哲学》（*Hume's Philosophy of Religion*），第 209—218 页]。加斯金的结论为：他发现难以看出 Kemp Smith 的立场曾经受到严重干扰。"除了克利安西斯拒绝德米阿的时候，休谟依然是斐洛。不是每一个单句都适合这个公式，但《自然宗教对话录》的大部分都适合；这便足以确认在西塞罗的对话里它们的作者的同情心"（第 218 页）。休谟盗用了苏格兰信奉牛顿学说的人 George Cheyne 与 Colin Maclaurin 著作中克利安西斯的演讲材料。

405

55. 见 Norman Kemp Smith，《自然宗教对话录》，第 62—63、120—123 页。
56. 《自然宗教对话录》，Part 11，第 213 页。

57.《自然宗教对话录》,Part 2，第 143 页。

58.《自然宗教对话录》,Part 2，第 144 页。

59.《自然宗教对话录》,Part 5，第 167 页。

60.《自然宗教对话录》,Part 7，第 179 页。

61.《自然宗教对话录》,Part 8，第 184 页。

62.《自然宗教对话录》,Part 9，第 186 页。

63.《自然宗教对话录》,Part 10，第 190 页。

64.《自然宗教对话录》,Part 10，第 198 页。基督教作家莱克坦修(Lactantius)在《论上帝的震怒》13 节里给出伊壁鸠鲁这种说法的一个较长版本。

65.《自然宗教对话录》,Part 13，第 227 页。

66.《自然宗教对话录》,Part 13，第 228 页。

67. 见前述第 125—129 页。

68.《自然宗教史》,第 72—73 页，间接提到 Diodorus Siculus 的《历史之图书馆》(*Library of History*)20.43。

69. 见后文第 259—268、336—339 页。

70.《休谟的宗教哲学》,第 229 页。

71. 关于伊壁鸠鲁,见前述,第 51—54 页。

72. 博斯韦尔 1777 年 3 月 3 日的日记。再版作为 Kemp Smith 编辑的《自然宗教对话录》的附录,第 76—79 页。

73.《人性论》1.4.7，第 269 页。这些评论出现在第一卷的结论中，紧接着是休谟关于理性、古代和近代哲学的意义、灵魂与人格身份的意义的怀疑主义讨论。

74.《人类理智研究》,# 132，第 165 页。

75.《语言、真理与逻辑》(*Language, Truth and Logic*)(London: Gollancz, 2nd ed. 1946)，第 54 页。

76.《西方哲学史》,第 698 页。

77.《从笛卡尔到维特根斯坦》(*From Descartes to Wittgenstein*),第 132—133 页。

78.《人类理智研究》,#128，第 160 页。

第十五章　苏格兰常识派与早期美国哲学

1. 以下的参考文献，涉及《托马斯·里德的著作》(*The Works of Thomas Reid*) D. D., William Hamilton 爵士编，附 Dugald Stewart 对里德的生活与著作的叙述，2 卷 (Edinburgh: MacLachlan and Stewart, 7th ed. 1872)。

里德的《研究与论文集》，有平装本，Ronald E. Beanblossom 与 Keith Lehrer 编(Indianapolis: Hackett, 1983)。这个版本包含一部最新的传记。其他版本，包括《对人类心灵的研究》(*An Inquiry into the Human Mind*)，Timothy Duggan 编 (Chicago: University of Chicago Press, 1970)与翻印版里德的《论人的主动力量》(*Essays on the Active Powers of Man*) (New York: Garland Publishing, 1977)。里德《自然神学讲座》(1780)，Elmer H. Duncan 改写、编辑，带一篇 William R. Eakin 新的评论，关于"里德：自然神学讲座中的第一原则与前提" (Reid: First Principles and Reason in the Lectures on Natural Theology) (Washington, D. C.: University Press of America, 1981)。各种研究包括：S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford: Clarendon Press, 1960); S. F. Barker and T. L. Beauchamp, eds. *Thomas Reid: Critical Interpretations* (Philadelphia: Philosophical Monographs 3, 1976); William J. Ellos, *Thomas Reid's Newtonian Realism* (Washington: University Press of America, 1981); Louise Marcil-Lacoste, *Cloude Buffier and Thomas Reid* (Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982); Nicholas Wolterstorff, "Thomas Reid on Rationality," in Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, Nicholas Wolterstorff, eds. *Rationality in the Calvinian Tradition* (Washington, D. C.: University Press of America, 1983), 第 43—70 页; Paul Helm, "Thomas Reid, Common Sense and Calvinism," in *Rationality and the Calvinian Tradition*, 第 71—89 页; M. Jamie Ferreira, *Skepticism and Reasonable Doubt: The British*

406

Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman (Oxford: Oxford University Press, 1987); Marvin Dalgarno and Eric Matthews, eds., *The Philosophy of Thomas Reid* (Hingham, MA: Kluwer Academic Publishers, 1989)。

2. A. J. Ayer,《休谟》(*Hume*)(Oxford: Oxford University Press, 1980, 第 17 页)。在里德那里,洛克、贝克莱、休谟的讨论,是反复出现的主题。例如,见《对人类心灵的研究》的引论[(*Works*) 1:97—104],在那里,他把他们的观念追溯到皮浪"这位哲学之父"。
3. 康德,《未来形而上学导论》(1783),导论,Lewis White Beck 编辑、翻译(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950),第 6 页。人们普遍假定:康德实际上从未阅读过里德。然而,有理由认为:他至少阅读过里德的《对人类心灵的研究》的法文翻译本。此外,某种强烈的证据表明:里德与苏格兰常识哲学为康德与 18 世纪下叶的德国哲学提供了积极的动力(见 Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768—1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy* [Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987])。
4. 《托马斯·里德的著作》1: 7。
5. 《对人类心灵的研究》1 .7(《托马斯·里德的著作》1:103)。
6. 《对人类心灵的研究》的题词(《托马斯·里德的著作》1:96);参见休谟《人性论》1. 1。
7. 《对人类心灵的研究》6. 20(《托马斯·里德的著作》1:182—83)。
8. 《论人的主动力量》2. 2(《托马斯·里德的著作》1:246—47)。
9. 《论人的主动力量》2. 2;参见西塞罗, Tusculan Disputations 1. 20(《托马斯·里德的著作》1:247)。
10. 路易斯·马歇尔-拉科斯特(Louise Marcil-Lacoste),《克劳德·巴斐尔与托马斯·里德》(*Claude Buffier and Thomas Reid*),第 145 页。
11. 《对人类心灵的研究》4. 1(《托马斯·里德的著作》1:117)。
12. 《论人的主动力量》2. 21(《托马斯·里德的著作》1:332)。

407

13. A. D. Woozley,《不列颠百科全书》(*Encyclopaedia Britannica*)19:77。
14.《对人类心灵的研究》的题词(《托马斯·里德的著作》1:95)。
15.《对人类心灵的研究》5.7(《托马斯·里德的著作》1:126)。
16.《对人类心灵的研究》6.20(《托马斯·里德的著作》1:184);又见第183页;《对人类心灵的研究》7.4(《托马斯·里德的著作》1:209);《论人的主动力量》2.5(《托马斯·里德的著作》2:259)。
17.《加尔文传统中的合理性》(*Rationality in the Calvinian Tradition*),第45页。
18.《加尔文传统中的合理性》,第47页。
19."如果存在着某些原理,正如我认为存在着的那样,我们本性的构成将引导我们相信它们;在生活的共同利益中,我们处于某种必然性的制约之下认为这些原理是理所当然的,无能为它们给出某种理由——那么,它们便是我们称之为各种常识的原理的东西;凡是明显和它们对立的东西,我们称之为荒唐"(《对人类心灵的研究》2.6,[《托马斯·里德的著作》1:108])。
20.《论人的理智力量》1.2(《托马斯·里德的著作》1:231)。
21.《论人的主动力量》6.5(《托马斯·里德的著作》1:450)。
22. 沃特斯多夫,《加尔文传统中的合理性》,第48—49页,引自里德的例证:"当我听到某种声音的时候,我会无需推理便立即得出结论:一辆四轮马车经过了。不存在可以从任何逻辑原则推导出这个结论的前提。它是我们本性的某种原则作用的结果,是动物和我们共有的"(《对人类心灵的研究》4.1[《托马斯·里德的著作》1:17])。

里德同意休谟的观点:"我们对各种自然法则的连续性的信念,不是来自于理性。"他解释这种信念,提到"对自然的各种活动的某种本能的预知,这正类似于对人的行为的预知。这种预知,使我们信靠我们同伴的陈述;正如没有后者,我们不可能通过语言从人们那里接受信息;因此,没有前者,我们不可能借助经验接受自然的信息。"同样,他诉诸于**归纳原则**回应休谟对因

果律的种种怀疑：

> 正是来自这种原则的力量，我们才立即赞同：所有我们关于自然的知识建立其上的公理，同样的结果必然有相同的原因；因为，各种结果与各种原因，在自然的活动中只是意味着各样的记号和由它们所标记的事物。在任何自然原因中，我们感知不到相应的因果关系与功效；除了自然过程确立的惟一的联系，即在自然和那被称为它的结果之间的联系。在一切推理之先，凭借我们的各种结构，我们会预料到：存在着某种稳固不移的自然过程。我们有某种强烈的愿望发现这个自然过程。我们留意事物每处呈现自身的关联，期待那种关联的连续。并且，当这样一种关联常被发现的时候，我们会以为这些事物是自然地联系在一起的；无需任何推理或反思，这个事物的出现，将伴随另一信念 408 的出现（《对人类心灵的研究》6.24［《托马斯·里德的著作》1:199］）。

23. 马歇尔·拉科斯特（Marcil-Lacoste），《克劳德·巴斐尔与托马斯·里德》，第145页。
24. 《论人的主动力量》7.3（《托马斯·里德的著作》1：484；又见第209、330、416页）。
25. 沃特斯多夫，《加尔文传统中的合理性》，第60页。关于加尔文，见前述第152—153页；又见Charles Partee，"加尔文、加尔文主义与合理性"（Calvin, Calvinism, and Rationality）及Dewey J. Hoitenga, Jr.，"在加尔文关于上帝知识教义中的信仰与理性"（Faith and Reason in Calvin's Doctrine of the Knowledge of God）收入《加尔文传统中的合理性》，第1—15与17—39页。
26. 《论人的主动力量》6.6（《托马斯·里德的著作》1:460）。"当还原到某个三段论的时候，源于终极原因的证明有这样两个前提：——**首先**，在原因中的设计与理智，可以确定地从在结果中的原因的种种迹象或记号里推论出来。这是我们曾经考虑过的第一原理，我们可以称之为证明的大前提。**第二**，我们称之为小前提的，就是在自然作品里，事实上存在着设计与智慧的最明显

的迹象;这样,结论就是:自然作品乃是某个智慧而理智的原因的结果。人必须赞同这个结论,或者否定这些前提中的这个或那个”(第460—461页)。

27. 《自然神学讲座》,第51页。
28. 《自然神学讲座》,第1—2页。
29. 《加尔文传统中的合理性》,第64页。
30. 《加尔文传统中的合理性》,第63页。
31. 参见Ronald E. Beanblossom在里德的《研究与论文集》中的导论部分,第xliii—xlvii页。
32. 普赖斯(H. H. Price),《知觉》(*Perception*)(reprint ed., London: Methuen, 1961),第203页。
33. Roderick M. Chisholm,《知识理论》(*Theory of Knowledge*)(Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 2nd ed. 1977),第131—132页;Chisholm,《认识的基础》(*The Foundations of Knowing*)(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982),第68—69页。
34. 引自普兰丁格的自我简介,收入James E. Tomberlin与Peter van Inwagen合编,《阿尔文·普兰丁格》(*Alvin Plantinga*)(Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1985),第63页。
35. 《加尔文传统中的合理性》,第52—64页。
36. 《加尔文传统中的合理性》,第64页。至于对基础主义的深入讨论以及沃特斯多夫对其的批评,见第336—339页。
37. 《加尔文传统中的合理性》,第65页。
38. Richard B. Sher,《苏格兰启蒙运动中的教会与大学:爱丁堡的普通文学界》(*Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*)(Princeton: Princeton University Press, 1985),第318页。
39. 关于里德的影响与它的最终衰落,见George Marsden,“福音派学术界的崩溃”(The Collapse of Evangelical Academia),收入阿尔文·普兰丁格与尼古拉·沃特斯多夫合编,《信仰与合理

性:理性与对上帝的信仰》(*Faith and Rationality*: *Reason and Belief in God*)(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, 第 219—264 页)。

40. Sidney E. Ahlstrom,"美国的神学:一种历史概览"("Theology in America: A Historical Survey",收入 James Ward Smith 与 A. Leland Jamison 合编,《美国的宗教,卷 1,美国宗教的形成》(*Religion in America*, *I*, *The Shaping of American Religion*)(Princeton: Princeton University Press, 1961 [第 232—321 页],第 234—235 页)。Sydney E. Ahlstrom 的叙述,收入他编辑的选集附录里,《美国的神学:从清教徒主义到新正统新教的主要声音》(*Theology in America*: *The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-Orthodoxy*)(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967);他的权威概述,《美国人民的宗教史》(*A Religious History of the American People*)(New Haven: Yale University Press, 1972);Winthrop S. Hudson,《美国的宗教:美国宗教生活发展的历史叙述》(*Religion in America*: *An Historical Account of the Development of American Religious Life*)(New York: Scribner, 2nd ed. 1973);比较早但依然有价值的著作,是 Frank Hugh Foster,《新英格兰神学的起源史》(*A Genetic History of New England Theology*)(1907; reprint ed., New York: Russell and Russell, 1963)。至于美国哲学概览,见 Elizabeth Flower 和 Murray G. Murphey,《美国哲学史》(*A History of Philosophy in America*),2 卷(New York: Capricorn Books, 1977)。不同作家的摘选本,见 Paul Kurtz 编,《1900 前的美国思想:从清教徒主义到达尔文主义的资料读物》(*American Thought before 1900*: *A Sourcebook from Puritanism to Darwinism*)(New York: Macmillan, 1966)。一个重要的系列再版巨著,是"18、19 世纪美国的宗教思想",Bruce Kuklick 编,Garland Publishing 出版,New York。 409

41. 这部著作,实际上是 1720 年在伦敦初版,尽管它标注的是 1721

年印刷。影印再版，附 Josephine K Piercy 撰写的导论 (Gainesville, Florida: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1968)。书评见 Winton U. Solberg,"早期美国的科学与宗教：科顿·马瑟的基督教哲学家" (Science and Religion in Early America: Cotton Mather's Christian Philosopher),《教会史》(*Church History*)56 (1987): 73—92。

42.《基督教哲学家》,第 1 页。

43. Winton U. Solberg,《教会史》(*Church History*)56 (1987): 75。

44. 第一卷有"自然哲学"的标题,出自西班牙哲学家 Sebonde 的雷蒙德 (Raymond)的《自然哲学》(1484)。该书论证说:单单在自然中发现基督教的启示的各种内容是可能的。由于蒙田的翻译,这部著作在作者死后的 16 世纪获得了名声。蒙田支持书中的种种思想。虽然一些天主教作家敬重它,但该著作还是被纳入 1559 年的禁书目录中。见前述第 169 页。

45.《基督教哲学家》,第 161 页。

46.《基督教哲学家》,第 245 页。

47.《基督教哲学家》,第 294 页。

48.《基督教哲学家》,第 296—304 页。

49. 乔纳森·爱德华兹的著作有许多版本,包括《乔纳森·爱德华兹:代表文选》,Clarence H. Faust 和 Thomas H. Johnson 合编 (New York: Hill and Wang, 1935 and paperback reprints);平装本《自由意志》Arnold S. Kaufman 和 Wlliam J. Frankena 合编(Indianapolis: Bobb-Merrill, 1969)。《乔纳森·爱德华兹著作》新的标准版出版了,总编为 Perry Miller 与 John E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1957—)。爱德华兹思想的许多研究,包括 Perry Miller, *Jonathan Edwards* (1949; reprint Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973); Douglas J. Elwood, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (New York: Columbia University Press, 1960); Alfred Owen Aldridge, *Jonathan Edwards* (New York:

410

Washington Square Press, 1964); Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Garden City: Doubleday, 1966); William J. Scheick, ed., *Critical Essays on Jonathan Edwards* (Boston: G. K Hall, 1980); Norman Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought and its British Context* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Robert W. Jenson, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1987); R. C. DeProspo, *Theism in the Discourses of Jonathan Edwards* (Newark: University of Delaware Press, 1985); Nathan O. Hatch and Harry S. Stout, eds., *Jonathan Edwards and the American Experience* (New York: Oxford University Press, 1988); San Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards: A Dispositional Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Allen C. Guelzo, *Edwards on the Will: A Century of American Theological Debate* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989)。

50. Perry Miller,《乔纳森 · 爱德华兹》,第63—64页。
51. 引自匿名的《已故乔纳森 · 爱德华兹牧师先生的生活与性格》(*The Life and Character of the Late Reverend Mr. Jonathan Edwards*)(Boston: S. Kneeland, 1765),第4页。
52. Armand Maurer,"乔纳森 · 爱德华兹",《哲学百科全书》(*Encyclopedia of Philosophy*) 2:460。见前述,第219页。
53. Miller,《乔纳森 · 爱德华兹》,第61页;参见Fiering,《乔纳森·爱德华兹的道德思想》(*Jonathan Edwards's Moral Thought*),第35页。
54. 拉姆齐(Paul Ramsey)为《论自由意志》撰写的引论(《著作》1:13);参见Scheick编,《批判文集》(*Critical Essays*),第73,79,114,115,199页。**万有在神论**这个术语,是由德国观念论哲学家克劳斯[Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832)]发明

的，为了描述他自己的观点：上帝或绝对存在是与世界相关的一位，尽管他不为世界所耗尽。Douglas J. Elwood 发觉爱德华兹思想中具有某种万有在神论倾向。他发现这种倾向在爱德华兹的结论中得到说明：

> 整个宇宙，包括所有的受造物，有生命的与无生命的，在其一切的行为、进程、革命、全部的系列事件中，应当出自与上帝的某种关系，并以上帝为目的，上帝是万有的最高和最后的目的；每个车轮，无论大与小在其所有的旋转中，应当围绕和他作为万有终极的目的形成的某种恒定的、不变的关系运动；如同完美而统一地，好像整个系统都因为一个共同的灵魂而获得生机与引导；或者，好像一个东西拥有完美的智慧与公正而成为**宇宙共同的灵魂**，在宇宙的一切运动中激励并主宰着宇宙（爱德华兹，God's End in Creation，在《著作》[New York edition] 2：202—203；引自 Elwood，*The Philosophical Theology*，第 59 页）。

55. 在他的《论自由意志》中，爱德华兹主张："'加尔文主义者'这个术语，在当时大多数人中是一个比术语'阿明尼乌主义者'更受谴责的术语；不过，为了区别的缘故，我完全不反对自己被称为一个加尔文主义者，尽管我根本不承认对加尔文的依赖，也不承认我相信我所持守的观点，是因为加尔文相信并教导它们；指控我信加尔文所教导的一切是不公正的"（序言，《著作》1：131）。见前述，第 151—154，163—166 页。

411

56. 《论自由意志》1．1（《著作》1：137）。
57. 《论自由意志》1．1（《著作》1：138；参见洛克，《人类理解论》，2.21.17）。
58. 《论自由意志》1．4；参见 1.2（《著作》1：160，参见 1：142）。
59. 《论自由意志》1．4；参见 1.2（《著作》1：160，参见 1：142）。
60. 《论自由意志》1．2（《著作》1：141）。
61. 《论自由意志》1．2（《著作》1：142）。
62. 《论自由意志》1．2（《著作》1：144）。

63.《论自由意志》1．4（《著作》1:160）。
64.《论自由意志》1．1（《著作》1：144）。
65.《论自由意志》3.1—7（《著作》1：275—333）。
66.《论自由意志》结语（《著作》1：434）。
67.《论自由意志》2．12（《著作》1：269）。
68.《论自由意志》2.11—12，参见 3.7（《著作》1：239—69；参见 333）。
69.《论自由意志》2.12（《著作》1：261）。
70. 依据现代阿明尼乌主义者的立场批评爱德华兹的观点，见 James D. Strauss，"后清教徒世界中的一位清教徒"（"A Puritan in a Post-Puritan World，"收入 Clark H. Pinnock 编，《无限恩典》（*Grace Unlimited*）（Minneapolis：Bethany Fellowship，1975，第 243—264 页）。一个重要的哲学、神学研究，是 Austin Farrer，《意志的自由》（*The Freedom of the Will*），Gifford Lectures 1957（London：A. & C. Black，1958）。现代哲学的讨论，包括 Donald M. Mackay，《机械论宇宙中的活动自由》（*Freedom of Action in a Mechanistic Universe*），Eddington Memorial Lecture，1967（Cambridge：Cambridge University Press，1967）；J. R. Lucas，《意志的自由》（*The Freedom of the Will*）（Oxford：Clarendon Press，1970）；Brian O'Shaughnessy，《意志：一种双面理论》（*The Will：A Dual Aspect Theory*），2 卷（Cambridge：Cambridge University Press，1980）；Gary Watson 编，《自由意志》（*Free Will*）（Oxford：Oxford University Press，1982）；Peter van Inwagen，《论自由意志》（*An Essay on Free Will*）（Oxford：Clarendon Press，1983）。
71. 见约翰·阿曼（John Oman）在《恩典与人格》（*Grace and Personality*）中的证明（Cambridge：Cambridge University Press，1917；reprint ed.，London：Collins，Fontana，1960）。这并不是要认可阿曼所说的一切。然而，他为按照爱而不是物理的力量来思考人格所做的辩护，给出了某种可供选择的模式。

这种模式，至今没有引起充分的注意。

72. 最新的一项重要研究，是 Joseph A. Conforti，《萨缪尔·霍普金斯与新神学运动：大觉醒时期新英格兰的加尔文主义、公理会的神职与改革》（*Samuel Hopkins and the New Divinity Movement: Calvinism, the Congregational Ministry and Reform in New England between the Great Awakenings*）（Grand Rapids: Eerdmans for the Christian University Press, 1981）。

73. Herbert M. Morais，《18 世纪美国的自然神论》（*Deism in Eighteenth Century America*）（New York: Columbia University Press, 1934; reprint ed., New York: Russell & Russell, 1960）；G. Adolf Koch，《美国启蒙运动的宗教》（*Religion of the American Enlightenment*）（New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968；初版于 1933，标题为《合众国的宗教》[*Republican Religion*]）。

74. 再版，New York: Kraus Reprint Co., 1970。

75. 关于批判的版本，见《福音摘选，托马斯·杰斐逊文集》（*Extracts from the Gospels, The Papers of Thomas Jefferson*），Second Series, ed. Dickinson W. Adams (Princeton: Princeton University Press, 1983)。

76. Robert M. Healey，《杰斐逊论公共教育中的宗教》（*Jefferson on Religion in Public Education*），Yale Publications in Religion 3 (New Haven: Yale University Press, 1962，第 25 页)。至于杰斐逊对宗教的叙述，见 Charles B. Sanford，《托马斯·杰斐逊的宗教生活》（*The Religious Life of Thomas Jefferson*）（Charlottesville: University Press of Virginia, 1984）。

77. 写给约翰·亚当斯的信（1823 年 4 月 11 日），《托马斯·杰斐逊的著作》（*The Writings of Thomas Jefferson*），A. Bergh 编（Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Association, [1903]4: 363）。《杰斐逊讨论哲学与宗教的书信摘要》，见

Kurtz,《1900 年前的美国思想》(*American Thought before 1900*),第 150—159 页。杰斐逊间接提到的五点,从前在加尔文那里并没有得到同样明确的表达。它们涉及的教义是:完全的败坏、无条件的拣选、有限的赎罪、不可抗拒的恩典和圣徒的坚忍。这些教义,是在多特宗教会议(1618—1619 年)上被阐明的,以回应阿明尼乌的追随者们提出的抗辩(1610 年)。至于两者的文献文本,见 P. Schaff,《基督教世界的信条》(*The Creeds of Christendom*),3:545—397。见前述,第 163—166 页。

78. 1819 年 10 月 31 日写给 William Short 的信,《托马斯·杰斐逊的著作》(*The Writings of Thomas Jefferson*),P. L. Ford 编,(New York: G. P. Putnam [1892—1899] 10:143—146)。

79. 至于著作,见《托马斯·潘恩全集》(*The Complete Writings of Thomas Paine*),Philip S. Foner 编,2 卷(New York: Citadel Press, 1947)。至于讨论,见 Alfred Owen Aldridge,《理性的人:托马斯·潘恩的生活》(*Man of Reason: The Life of Thomas Paine*)(Philadelphia: Lippincott, 1959)。

80. 《托马斯·潘恩全集》1: 601。

81. 美国《宪法》的世俗特征,在约翰·亚当斯三卷的著作中得到说明。约翰·亚当斯是《独立宣言》的签署者,美国第二届总统。《为美利坚合众国政府宪法辩护》(*A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, against the attack of M. Turgot, in his letter to D. Prince, 22 March, 1778 [1787—1788]*)。见 Andrew J. Reck 的讨论,"美国宪法的哲学背景"(The Philosophical Background of the American Constitution [s]),收入 Marcus G. Singer 编,《美国哲学》(*American Philosophy*),Royal Institute of Philosophy Lecture Series 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985,第 272—293 页)。关于教会与国家的关系,见 Thomas J. Curry,《最初的种种自由:到第一修正案阶段美国的教会与国家》(*The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*)(New York: Oxford

University Press, 1986)。

82. 引自 Koch,《美国启蒙运动的宗教》(*Religion of the American Enlightenment*),第 239 页。

83. Rogers 和 McKim,《圣经的权威与诠释》(*The Authority and Interpretation of the Bible*),第 245 和 246 页。

413 84. Mark A. Noll 编,《普林斯顿神学》(*The Princeton Theology, 1812—1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield*)(Grand Rapids: Baker Book House, 1983, 第 57 页)。又见 Rogers 和 McKim,《圣经的权威与诠释》,第 269 页。

第十六章 启蒙运动与法国的怀疑主义

1. 引自 Lewis White Beck 的翻译,收入他编辑的康德的《道德形而上学的基础与什么是启蒙运动?》(*Foundations of the Metaphysics of Morals and What is Enlightenment?*)(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), 第 85 页。启蒙运动的研究,包括:J. M. Robertson, *A History of Freethought, Ancient and Modern to the Period of the French Revolution* 2 vols. (4th ed. reprint London: Dawsons, 1969); J. H. Brumfitt, *The French Enlightenment* (London: Macmillan, 1972); Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (reprint ed., Boston: Beacon Press, 1960); Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932 and numerous reprints); Paul Hazard, *The European Mind, 1680—1715* (Harmondsworth: Pelican, 1964); Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing* (London: Hollis and Carter, 1954); R. O. Rockwood, ed., *Carl Becker's Heavenly City Revisited* (Ithaca: Cornell University Press, 1958); J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (London: University of London, The Athlone Press, 1960);

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 1 *The Rise of Paganism*, 2. *The Science of Freedom* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967—1970) (containing extensive bibliographies); Robert C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self* (Oxford: Oxford University Press, 1988)。至于对18世纪作为背景到后来的神学富有洞见的研究,见 Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London: SCM Press, 1972), 第33—421页。文本摘要,可以见 Crane Brinton 编,《理性时代随身读本》(*The Portable Age of Reason Reader*) (New York: Viking Press, 1956) and J. F. Lively, ed., The Enlightenment (London: Longmans, 1966)。

2. Mendelssohn,《耶路撒冷,或论宗教的力量与犹太教》(*Jerusalem, Or on Religious Power and Judaism*), 2卷 (Berlin: 1783)。一部重要的现代研究,是 Alexander Altmann,《摩西·门德尔松:一部传记研究》(*Moses Mendelssohn: A Biographical Study*) (London: Routledge and Kegan Paul, 1973)。
3. Lewis White Beck,《早期德国哲学:康德与他的前辈们》(*Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*) (Cambridge, MA: The Belknapp Press of the Harvard University Press, 1969), 第260页。
4. 贺拉斯 (Horace),《书信集》(*Epistles*) 1.2.40。
5. 这部著作,也许是最著名的,但它仅仅是这个时期许多这样的著作中的一部(见 William Gerber,“哲学词典与百科全书”[*Philosophical Dictionaries and Encyclopedias*]《哲学百科全书》[*The Encyclopedia of Philosophy*] 6: 170—199)。
6. 法文和英文翻译合编,收入拉美特利《人是机器》(LaSalle: Open Court, 1974年),附弗里德里希大帝临死前在柏林科学院阅读后的赞词。
7. A. Owen Aldridge,《伏尔泰与光的世纪》(*Voltaire and the*

Century of Light)(Princeton: Princeton University Press, 1975),第 302 页。

414

8. 伏尔泰比较流行的著作,如《老实人》与《查弟格》,有大量翻译版。他的著作最完整的版本,依然是 Tobias Smollett 等人编辑的《伏尔泰的著作》,42 卷(Paris, London, New York, Chicago: E. R Du Mont, 1901)。补充有 Theodore Besterman 编,《伏尔泰的通信》(*Voltaire's Correspondence*),107 卷(Geneva: Musée de Voltaire, 1953—1965)。文选包括 Ben Ray Redman 编,《袖珍伏尔泰》(*The Portable Voltaire*)(New York: Viking Press, 1957); Theodore Besterman 编,《伏尔泰书信选》(*Select Letters of Voltaire*)(London: Nelson, 1963); Norman L. Torrey,《伏尔泰与启蒙运动:伏尔泰文选》(*Voltaire and the Enlightenment: Selections from Voltair*)(New York: Appleton-Century-Crofts, 1931); Paul Edwards 编,《伏尔泰选集》(*Voltaire Selections*)(New York: Macmillan, 1989)。他的哲学著作的现代版本,更多还有《哲学词典》(*Philosophical Dictionary*),Peter Gay 翻译并编辑,2 卷 (New York: Basic Books, 1962)与《哲学通信》(*Philosophical Letters*),Ernest Dilworth 翻译、编辑(Indianapolis: Bobbs-Metrill, 1961)。研究包括:A. Owen Aldridge, *Voltaire and the Century of Light* (Princeton: Princeton University Press, 1975); A. J. Ayer, *Voltair* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1986); C. J. Betts, *Early Deism in France: From the so-called "déistes" of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres philosophiques"* (1734), (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984); William F. Bottiglia, ed., *Voltaire: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968); Henry N. Brailsford, *Voltaire* ([1935] reprint Oxford: Oxford University Press, 1963); John H. Brumfitt, *Voltaire Historian* (Oxford: Oxford University Press, 1958); Peter Gay, *Voltair's Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1959); Bernard N.

Schilling, *Conservative England and the Case Against Voltaire* ([1950] reprint ed., New York: Octagon Books, 1976); Norman L. Torrey, *Voltaire and the English Deists* ([1930] reprint ed., New York: Archon Books, 1967); Torrey, *The Spirit of Voltaire* ([1938] reprint ed., Oxford: The Marston Press, 1962); Mina Waterman, *Voltaire, Pascal and Human Destiny* (New York: King's Crown Press, 1942)。

9. 伏尔泰的藏书,由俄罗斯的凯瑟琳大帝获得,运到圣彼得堡。他对英国自然神论者们以及米德尔顿(Conyers Middleton)著作的使用,构成 Torrey 研究《伏尔泰与英国自然神论者们》的基础。
10. 在 1734 年版的《哲学通信》中,伏尔泰选择讨论帕斯卡尔的《沉思录》中 65 段,在注明 1738 年的日期的注释里又增加了八段。对一些有争议的主要观点的比较分析,见 Ayer, Voltaire 第 64—81 页。也许值得注意的是:艾耶尔的观点,使他更同情伏尔泰,尽管他不是没有批判他。
11. 见 Bottiglia 编,《伏尔泰》(*Voltaire*), 第 130—131 页。
12. 艾耶尔,《伏尔泰》,第 172 页。
13. 艾耶尔,《伏尔泰》,第 108 页。
14. 词条"宗教狂热",《哲学词典》(《伏尔泰的著作》9:5)。
15. 词条"终极因",《哲学词典》(《伏尔泰的著作》9:82)。至于类似的各种证明,见词条"无神论"(《伏尔泰的著作》6:105—128);"无神论者"(《伏尔泰的著作》6:128—140);"上帝—神祇"(《伏尔泰的著作》9:212—252);论文"论上帝的存在"(《伏尔泰的著作》38:238—244)。 415
16. 词条"无神论"(《伏尔泰的著作》6: 126)。
17. 关于"宗教"的词条,《哲学词典》(《伏尔泰的著作》13:71)。
18. 关于"神迹"的词条,《哲学词典》,(《伏尔泰的著作》11:297)。这个词条,是为了几个有利的例证对神迹作为违背自然律的概念的反讽的讨论。伏尔泰利用了这个机会评价 Thomas Woolston 的著作,并注意到批评家如 Jean Meslier 与 Nicholas Anthony 的命运。

19. 关于“乐观主义”的词条,《哲学词典》(《伏尔泰的著作》12:82—83)。关于“善”的词条(《伏尔泰的著作》9: 259—268)采纳了同样的基本立场。
20. 引自伏尔泰《老实人、查弟格与故事选》,Donald M. Frame 翻译(New York: The New American Library, 1961, 第 101 页)。关于莱布尼兹,见前述第 191 页。
21. 至于讨论,见 William F. Bottiglia,“老实人的花园”,收入 Bottiglia 编,《伏尔泰》,第 112—130 页。
22. 在英文里,卢梭的著作并没有完整的标准研究版。然而,他最著名的著作,存在大量翻译版本。它们包括 Barbara Foxley 的具有某种缺陷的译本《爱弥尔》,附 A. B. de Monvel 简短的引言(London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1911 年并多次再版);《社会契约论》(*The Social Contrast and Discourses*), G. D. H. Cole 译(London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1913 and reprints);《社会契约》(*The Social Contract*), M. Cranston 译(Harmondsworth: Penguin Books, 1968);《忏悔录》(*Confessions*), J. M. Cohen 译(Harmondsworth: Penguin Books, 1953), 与 Maurice Cranston 编,《卢梭选集》(*Rousseau Selections*)(New York: Macmillan, 1988)。卢梭论宗教的著作,曾经以法文原版的形式汇编在一起,附有 Ronald Grimsley 撰写的英文导言,其卢梭的文本《宗教著作》(Oxford: Clarendon Press, 1970)。标准的传记为 Jean Guéhenno, *Jean-Jacques Rousseau*, 2 卷(London: Routledge and Kegan Paul; New York: Columbia University Press, 1966)。各种研究,包括 Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, and Goethe* (reprint ed., New York: Harper & Row, 1963); John Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974); Sir Gavin De Beer, *Jean-Jacques Rousseau and his World* (London: Thames and Hudson, 1972); Ronald Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest* (Oxford: Clarendon Press,

1968); Grimsley, *The Philosophy of Rousseau* (Oxford: Oxford University Press, 1973), J. C. Hall, *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy* (London: Macmillan, 1973); Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983); Asher Horowitz, *Rousseau, Nature, and History* (Toronto: University of Toronto Press, 1987); Ramon M. Lemos, *Rousseau's Political Philosophy: An Exposition and Interpretation* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1977); Vincent A. McCarthy, *Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, and Hegel, and Schelling* (Macon, GA; Mercer University Press, 1986); Kennedy F. Roche, *Rousseau: Stoic and Romantic* (London: Macmillan, 1973); Robert Wokler, *Rousseau* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Wokler, *Social Thought of J.—J. Rousseau* (New York: Garland Publishing, 1987)。 416

23. 《爱弥尔》,Foxley 译,第 5 页。
24. 《爱弥尔》,第 272 页。
25. 《爱弥尔》,第 272 页。
26. 《爱弥尔》,第 277 页。
27. 《爱弥尔》,第 261 页。
28. 《爱弥尔》,第 261 页。
29. 《爱弥尔》,第 248—249 页。
30. 卢梭这里关于耶稣的观点,和传统的基督教具有某些形式上的类似性,但这种类似性是表面的。"耶稣来是要在地上建立一个精神的国度;因着神学体系与政治体系的分离,这个国度意味着国家不再是一个统一体,它会导致那些国内种种力量的分离。这样的分离,从未停止过扰乱基督的子民"(《社会契约论》Cranston 译,第 178 页)。耶稣在《爱弥尔》中,同样是一位值得效法的精神价值的教师。

31. 《片断》(*Fragments*)8:630；引自卡西尔《卢梭、康德与歌德》第18页。
32. Roche，《卢梭：斯多葛的与浪漫的》(*Rousseau: Stoic and Romantic*)，第x、1—21页。

第十七章　启蒙运动与德国的怀疑主义

1. 莱辛撰写的更重要的神学片断，可以在 Henry Chadwick 编，《莱辛的神学著作：翻译选集并附引言》中找到(*Lessing's Theological Writings: Selections in Translation with an Introduction*)(London: A. & C. Black; Stanford, CA: Stanford University Press, 1956)。对莱辛提出的这些问题的最新研究，是 Gordon E. Michalson，《莱辛的"臭水沟"：一项神学与历史的研究》(*Lessing's "Ugly Ditch": A Study of Theology and History*)(University Park: Pennsylvania State University Press, 1985)。对莱辛和他引发的种种争论的批判性讨论，见 Colin Brown，《欧洲新教思想中的耶稣，1778—1860年》(*Jesus in European Protestant Thought, 1778—1860*)(Durham, North Carolina: The Labyrinth Press, 1985; reprint ed., Grand Rapids: Baker Book House, 1988)，第1—55页。
2. 已经出现了最后《片断》的两种译本：George Wesley Buchanan 译《论耶稣及其门徒的目标》(*The Goal of Jesus and His Disciples*)(Leiden: E. J. Brill, 1970)；和 Ralph S. Fraser 译《赖马鲁斯：片断》(*Reimarus: Fragments*)，Charles H. Talbert 编(Philadelphia: Fortress Press, 1970; London: SCM Press, 1971)。莱辛著作主要的德文版，包括所有的《片断》。赖马鲁斯的著作以其完整形式出版，只是相对晚近的事，由 Gerhard Alexander 编，《为上帝的理性崇拜者辩护或辩论》(*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*)，2卷(Frankfort: Suhrkamp Verlag, 1972)。虽然在当时出版之际，有几个人正确地猜测《片断》的作者的身份，但这个问题，直到赖马鲁斯博士1814年把手抄本的誊写本赠送给汉堡国家图书馆和

哥廷根的大学图书馆时，才最终得到解决。莱辛使用的这个版本，看来没有保存下来。

3. 阿尔伯特·史怀哲（Albert Schweitzer），《追寻历史上的耶稣：对从赖马鲁斯到里德的发展的批判研究》（*The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from to Reimarus to Wrede*），附 James M. Robinson 的引言（[1910]; reprint ed., New York: Macmillan, 1968），第 22—23 页。
4. 《莱辛的神学著作》（*Lessing's Theological Writings*），第 53 页。
5. 同上书，第 190 页。
6. 同上书，第 312—313 页。
7. 《莱辛的神学著作》，第 55 页。
8. 《莱辛的神学著作》，第 82—98 页，尤其见第 92、96 页。
9. 莱辛的"反命题"，收入《莱辛的神学著作》，第 18 页。
10. "因为，基督教的自然神论者们……不是因教义包含在圣经中而相信它们，而是因为教义而相信圣经。"（马修·廷德尔，*Christianity as the Creation* [1730], reprint ed., New York: Garland Publishing, 1978），第 371 页。这种评论的出现，是在讨论各种不同教义的背景下。其中的一些"按照其本性是**必然的、可论证的**"；相反，另一些"按照其本性是**无关紧要的**，或**可能的**，或也许可能是**真的**"（第 370 页）。涉及教义，廷德尔使用"必然"这个术语暗示了他心目中的"必然"概念区别于莱辛的。然而，也许值得注意的是：廷德尔的著作被施密特（J. L. Schmidt）翻译成德语（1741 年）。施密特生活在汉堡，最后定居沃尔芬比特尔。他还发表了斯宾诺莎的《伦理学》的一个德文译本。
11. 至于这种讨论，见 Colin Brown，《历史与信仰：一种个人的探索》（*History and Faith: A Personal Exploration*）（Grand Rapids: Zondervan, 1987）。
12. 《莱辛的神学著作》第 94、99—101 页。关于万有在神论的论战，见 Colin Brown，《欧洲新教思想中的耶稣》，第 22、33、283 页。
13. 见 Colin Brown，《欧洲新教思想中的耶稣》对后来种种发展的

讨论。

14. 虽然康德的主要著作已经被翻译成英语，但他的许多著作还没有翻译出来。康德《纯粹理性批判》的标准版，即 Norman Kemp Smith 的译本（[1929] reprint ed., London; Macmillan, 1973 and often）。康德的伦理学著作的一个较早译本，是 T. K. Abbott，《康德的实践理性批判及有关伦理学理论的其他著作》(*Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*)(London: Longmans, 1879 and reprints)。比较近的有 Lewis White Beck 翻译的下述著作：《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956)；《道德形而上学的基础与什么是启蒙?》(*Foundations of the Metaphysics of Morals and What Is Enlightenment?*)(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959)；《未来形而上学导论》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics*)(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950)。Lewis White Beck 也编辑了《康德选集》(*Kant Selections*)(New York: Macmillan, 1988)。康德的《判断力批判》(*Critique of Judgment*)，已经由 J. C. Meredith 翻译(Oxford: Oxford University Press, 1928)。康德的《单纯理性限度内的宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*)，已经由 Theodore M. Greene 与 Hoyt H. Hudson 翻译并撰写导言、注释（[1934] paperback reprint ed., New York: Harper & Brothers, 1960)。康德的《哲学神学讲座》(*Lectures on Philosophical Theology*)已经由 Allen W. Wood 与 Gertrude M. Clark (Ithaca: Cornell University Press, 1978)翻译。

418

康德的研究包括：Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique's of Practical Reason* (Chicago: Chicago University Press, 1960); Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969); Beck, ed., *Kant Studies Today* (La Salle: Open Court, 1969); Frederick C.

Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); J. F. Bennett, *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Bennett, *Kant's Dialecti* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974); Ermanno Bencivenga, *Kant's Copernican Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1987); Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought, with introduction by Stephan Körner* (New Haven: Yale University Press, 1981); Donald W. Crachrd, *Kant's Aesthetic Theory* (Madison: University of Wisconsin Press, 1974); A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Methuen, 1938); Stephan Körner, Kant (Harmondsworth: Pelican Books, 1955); H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson, 1946); Roger Scruton, *Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1982); P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Methuen, 1966); Ralph C. S. Walker, *Kant, The Arguments of the Philosophers* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); Keith Ward, *The Development of Kant's View of Ethics* (New York: Humanities Press, 1972); W H. Werkmeister, *Kant: The Architectonic and Development of his Philosophy* (La Salle: Open Court: 1980); Robert Paul Wolff, ed., *Kant: A Collection of Critical Essays* (London: Macmillan, 1968); Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1978); PingCheung Lo, *Treating Persons as Ends: An Essay on Kant's Moral Philosophy* (Langham, MD: University Press of America, 1987)。

我更充分地讨论过康德宗教思想的方方面面，在 Colin Brown 的《神迹与批判的精神》，第 103—107 页中，和《欧洲新教思想中的耶稣，1778—1860 年》(reprint ed., Grand Rapids: Baker Book House, 1988)，第 58—67 页中。

15. 见《康德的就职讲演和论空间的早期著作》(*Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*),John Handyside 翻译(Chicago: Open Court, 1929)。

16. 前面的两部分,收在《康德的天体演化论,正如在论地球旋转的延缓与他的自然史和天体理论中》(*Kant's Cosmogony, As in his Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and his Natural History and Theory of the Heavens*), W. Hastie 译, Willy Ley 修订并编辑 (New York: Greenwood Publishing Company, 1968)。《普通自然史》(*the Universal Natural History*)的第三部分,由 Stanley L. Jaki 翻译,收入 A. D. Breck 与 W. Yourgrau 合编,《宇宙论、科学史与神学》(*Cosmology, History of Science, and Theology*)(New York: Plenum Press, 1977),第 387—403 页。杰基 (Jaki)在《科学之路与通向上帝的诸种方式》(*The Road of Science and the Ways to God*)中对这部作品给予了批评,(Gifford Lectures 1974—75 和 1975—1976 [Chicago: University of Chicago Press, 1978]),第 112—124 页。

419 17.《康德的天体演化论》,第 7 页。

18. 同上书,第 284—285 页。

19. 作者翻译的康德书信,标明的时间为 1793 年 5 月 4 日 (*Gesammelte Schriften* 11:429, Letter # 574)。

20.《未来形而上学导论》,Beck 翻译并撰写导言,第 8 页;又参见第 xi 页。

21.《纯粹理性批判》,Norman Kemp Smith 翻译并撰写导言,第 41 页。

22.《纯粹理性批判》,导言,第 55 页。

23.《纯粹理性批判》,导言,第 48 页。

24.《纯粹理性批判》,导言,第 42—43 页。

25.《纯粹理性批判》,第一版序言,第 10 页。

26.《纯粹理性批判》,“先验感性论”(Transcendental Aesthetic)第 67—91 页。在这种语境中,康德使用“先验”(Transcendental)

这个语词,"就其先天可能的而言,它指被我们的知识范式而不是被各种对象所占据的所有的知识"(导言,第59页)。

27.《纯粹理性批判》,"先验感性论",第80页。

28.《纯粹理性批判》,"先验感性论",第111—119页。

29.《纯粹理性批判》,"先验感性论",第87页。

30.《纯粹理性批判》,"先验感性论",第91页。

31. 康德详细解释了四个主要的二律背反(对应于四类范畴):世界既是有限的又是无限的;每个实体由单纯的部分构成、没有任何东西是由单纯的部分构成的;我们必须假设自由的存在、自然律却排斥自由;世界要设置一个必然的存在、不存在一个绝对必然的存在(《纯粹理性批判》,"先验感性论",第396—421页)。

32. 写给黑尔德的信,标明日期为1781年5月10日,引自 Ronald Gregor Smith,《哈曼1730—1788年:基督教存在研究,附他的著作选集》(*J. G. Hamann, 1730—1788: A Study in Christian Existence with Selections from his Writings*)(London: Collins, 1960),第244页。

33. 斯克拉顿(Roger Scruton),《康德》,第94页。

34.《未来形而上学导论》,Beck 撰写的导言,第 xviii 页。

35. 奎因(Willard van Orman Quine),《从逻辑的观点看:九篇逻辑哲学论文》(*From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*)(New York: Harper & Row, 2nd ed., 1963),第37页,源于奎因1951年再版的文章"经验主义的两个教条"(第20—46页)。

36. 杰基(Stanley L. Jaki),《科学之路与通向上帝的诸种方式》,第118—119页。

37.《纯粹理性批判》,"先验辩证论",第500页。

38.《纯粹理性批判》,第501—502页:"判断的绝对必然性,只是事物的有条件的必然性,即判断中述语的必然性。以上命题并不是说:三个角是绝对必然的,而只是说,在存在一个三角形的条件下(即给出一个三角形),在其中必然发现三个角。可是,这种逻辑的必然性带来的迷惑影响很大,即人们凭借把存在包括

420 在其意义范围内的一种方法，构成事物的先天概念的单纯计划，我们便由此认为我们的如下推论乃是正当的：因为存在必然地属于这个概念的对象……我们也必然……需要设定其对象的存在。”

39.《纯粹理性批判》，第 504 页。

40.《纯粹理性批判》，第 504 页。

41.《纯粹理性批判》，第 507 页。

42.《纯粹理性批判》，第 508 页。

43.《纯粹理性批判》，第 509 页。

44.《纯粹理性批判》，第 511 页。

45.《纯粹理性批判》，第 511 页。

46.《纯粹理性批判》，第 514 页。

47.《纯粹理性批判》，第 521 页。

48.《纯粹理性批判》，第 524 页。

49.《纯粹理性批判》，第 531 页。

50.《纯粹理性批判》，第 528 页。

51.《纯粹理性批判》，第 532 页。

52.《纯粹理性批判》，第 532—533 页。

53.《纯粹理性批判》，第 565 页。

54.《纯粹理性批判》，第 565—566 页。

55.《纯粹理性批判》，第 566 页。

56.《纯粹理性批判》，第 566—567 页。

57. 弗里德里克 · 科普尔斯顿（Frederick Copleston），《哲学史》6：298。

58.《单纯理性限度内的宗教》，第一版序言，第 3 页。

59.《道德形而上学的基础》，第 19 页。

60.《道德形而上学的基础》，第 30 页。

61.《道德形而上学的基础》，第 31 页。

62.《道德形而上学的基础》，第 39 页。在康德的术语中，一个**准则**（maxim）就是一条人自己采纳的道德原则，它作为区别于对每个人都有效的根本法则。

63.《道德形而上学的基础》,第 47 页。

64. 黑格尔,《权利哲学》(*Philosophy of Right*),Part 2, 3, 135, T. M. Knox 译(reprint ed., Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952),第 47 页。

65.《道德形而上学的基础》,第 59 页。

66."每个有理性的存在者作为一个存在者,因着他的意志的一切准则,必定把他自己看作是规定普遍法则的,由此他可以依据这种立场来判断他自己和他的行动,这样的存在者的概念,会导致一个十分富有果效的概念,那就是**目的王国**(realms of ends)的概念……我们能够想像一切目的在系统联结中形成的一个总体,一个各个理性的存在者本身作为目的的总体,以及每个理性存在者为他自己设定的特殊目的的一个总体"(《道德形而上学的基础》,第 51 页)。

67.《马太福音》22 章 39 节;参见 19 章 19 节;《马可福音》12 章 31 节;《路加福音》10 章 27 节。至于康德本人对此的讨论,见《实践理性批判》第 85—86 页和《单纯理性限度内的宗教》第 148 页。　421

68.《利未记》19 章 18 节;参见"十诫"中的后六诫(出埃及记 20:12—17;申命记 5:16—21)。

69.《马太福音》22 章 37—38 节;《马可福音》12 章 29—30 节;《路加福音》10 章 27 节。

70.《申命记》6 章 4—9 节;参见"十诫"中的前四诫(出埃及记 20:1—11;申命记 5:6—15)。

71. 同前,第 57、152—153 页,和第 11 章注释 21。

72.《实践理性批判》,第 117—139 页。

73.《实践理性批判》,第 126—128 页。

74.《实践理性批判》,第 129—130 页。

75.《单纯理性限度内的宗教》,第 4—5 页。我在下面的书中给予了更广泛的讨论:《神迹与批判的精神》,第 103—107 页;《欧洲新教思想中的耶稣,1778—1860 年》,第 60—67 页。

76.《单纯理性限度内的宗教》,第 152 页。

77.《单纯理性限度内的宗教》,第 123 页,参见第 110 页。
78.《单纯理性限度内的宗教》,第 40 页。
79.《单纯理性限度内的宗教》,第 54 页。
80.《单纯理性限度内的宗教》,第 55 页。
81.《单纯理性限度内的宗教》,第 54 与 55 页。
82.《单纯理性限度内的宗教》,第 76 页。
83.《单纯理性限度内的宗教》,第 56 页。
84.《单纯理性限度内的宗教》,第 78 页。
85.《单纯理性限度内的宗教》,第 145 页。
86. 黑格尔(G. W. F. Hegel),《哲学科学纲要百科全书》(*Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*),(1817),# 33(作者翻译出自 *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, reprint Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1956, 6:46)。至于对黑格尔的批判的全部领域详尽的叙述,见 Stephen Priest 编,《黑格尔对康德的批判》(*Hegel's Critique of Kant*)(Oxford : Oxford University Press, 1987)。
87.《黑格尔的逻辑学》(*The Logic of Hegel*),由 W. Wallace 译自《哲学科学百科全书》(Oxford: Clarendon Press, 2nd ed. 1892),# 42,第 84 页。
88. 至于一种可供选择的批判认识论,见 Bernard Lonergan,《洞见:人类理智研究》(*Insight: A Study of Human Understanding*)(New York: Philosophical Library, 3rd ed. 1958)。见第 339—342 页,Lonergan 把自己的立场和康德的分析进行的比较。
89. 见(例如)Ronald Gregor Smith 编,《世界的成年:朋霍费尔讨论会》(*World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*),(London: Collins, 1967),第 9 页,在那里编辑把这个短语确认为属于"他创造的最著名的术语"。至于朋霍费尔自己关于这个主题的思想,见他的《狱中书简》,E. Bethge 编(Enlarged edition, London: SCM Press, 1971),第 341、360—361、380—384 页等各处。关于康德的观点,同前第 284—285 页。

第十八章　回顾与展望

1. 霍尔姆斯（Arthur F. Holmes），《世界观的轮廓》（*Contours of a World View*）（Grand Rapids：Eerdmans，1983），第 5 页。
2. 艾伦·布卢姆（Allan David Bloom），《美国精神的封闭》（*The Closing of the American Mind*）（New York：Simon and Schuster，1987）。
3. 关于撰写一部哲学史的种种难题，见科普尔斯顿（Fred Copleston）的反省，他是当代哲学史家的首席，收入《论哲学史及其他论文》（*On the History of Philosophy and Other Essays*）（London：Search Press；New York：Barnes and Noble，1979），第 3—39 页。
4. 康德，"关于自然神学与伦理学的明晰性和原则的探究"（Enquiry concerning the Clarity and Principles of Natural Theology and Ethics）（1763），收入《康德：前批判时期著作选与贝克的通信》（*Kant：Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck*），由 G. B. Kerferd and D. E. Walford 翻译并撰写引言，附 P. G. Lucas 供稿（Manchester：University of Manchester Press，1968），第 5—35 页；杰基（Stanley L. Jaki），《科学之路与通向上帝的诸种方式》，第 116—117 页也有讨论。
5. 杰基（Stanley L. Jaki），《科学之路与通向上帝的诸种方式》，第 117 页。
6. 尼古拉斯·沃特斯多夫（Nicholas Wolterstorff），《宗教限度内的理性》（*Reason within the Bounds of Religion*）（1976）（Grand Rapids：Eerdmans，[1976] 2nd ed. 1984），第 28 页。
7. 《宗教限度内的理性》，第 56 页。
8. 《宗教限度内的理性》，第 45 页。
9. 《宗教限度内的理性》，第 69—70 页。我并不认为沃特斯多夫会陷入杰基发现的康德及其他人所落入的陷阱，即把哲学方法比作一门特殊的学科如几何学。相反，他是在反思一般获取知识的方式。哲学方法不应当先天地通过使它与某种任意的方法的一致来决定。另一方面，追问在不同领域获取知识的方式和反思什么

东西与这个程序相关,这是恰当的。在我的研究著作《历史与信仰:一种个人的说明》(*History and Faith: A Personal Explanation*)(Grand Rapids: Zondervan,1987)中,我曾经企图在历史知识领域提供一种类似于沃特斯多夫的方法。

10. Antony Flew 收入 Antony Flew 和 Alasdair MacIntyre 编,《哲学神学新论》(*New Essays in Philosophical Theology*)(London: SCM Press, 1955),第 97 页。
11. 例如,我对阿奎那与笛卡尔的陈述,要提出如下的问题:是否像他们通常被假设的那样,他们是委身于基础主义的。同上书,第 128—129、183 页。
12. 沃特斯多夫,《宗教限度内的理性》,第 70 页。这个论点,在随后的讨论中得到展开。

关于各种书籍的注释

这个注释的目的，是要让人注意到各种各样的参考著作与哲学的历史。在我的叙述过程中，我一般没有提到它们。其省略的原因，只是为了避免重复。对单个的思想家、哲学潮流和个别问题的研究细节，将会在尾注中见到。对论述特别问题的书籍的述评，将包括在这卷书的续篇中。

参考著作

一个重要的权威信息资料，是《哲学百科全书》(*The Encyclopedia of Philosophy*)，由 Paul Edwards 编，初版有 8 卷，再版时未删减合成 4 卷 (New York: Macmillan and Free Press; London: Collier Macmillan [1967] 1972)。对于哲学的研究者，篇幅比较小但又绝对必要的，是 Antony Flew 编，《哲学词典》(*A Dictionary of Philosophy*)修订第二版(New York: St. Martin's Press, 1984)。还有用的有 William L. Reese,《哲学与宗教词典:东西方思想》(*Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*) (New Jersey: Humanities Press; Sussex, Harvester Press, 1980); and Geddes MacGregor,《宗教与哲学词典》(*Dictionary of Religion and Philosophy*) (New York: Paragon House, 1989)。对于当代带注释的参考书目，见 William L. Reese 编,《阅读顾问:外行文献指南》第四卷,《哲学与各种世界宗教文献中的佳作》(*The Reader's Adviser: A Layman's Guide to Literature*, vol. 4, *The Best in the Literature of Philosophy and World Religions*)，第十三版 (New York and London: R. R. Bowker Company, 1988)。关于古代世界与基督教纪元早期几个世纪的哲学与宗教，见多卷本的百科全书式的巨著《罗马世界的兴衰》

(*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*),Wolfgang Haase 等人编(Berlin and New York: Walter de Gruytr),它目前还在出版过程中。许多文章是用英文写成的。

大量神学词典,给出了关于哲学与一般问题的信息。其中范围涉及最广的,是《牛津基督教教会词典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*), F. L. Cross 和 A. E. Livingstone 编(London and New York: Oxford University Press, 2nd ed. 1974, reprinted with corrections and some revisions, 1983)。其他对普通

424

读者具有更多指导意义、但也包含有未收入《牛津基督教教会词典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*)的材料的词典,有 Richard A. Muller,《拉丁语与希腊语神学术语词典,主要从新教的学院神学吸取的术语》(*Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*)(Grand Rapids: Baker Book House, 1985); Alan Richardson 和 John Bowden 合编,《威斯敏斯特基督教神学词典》(*The Westminster Dictionary of Christian Theology*) (Philadelphia: Westminster Press, 1983)。该书在英国出版时,其标题为《基督教神学新词典》(*A New Dictionary of Christian Theology*)(London:SCM Press, 1983); Walter A. Elwell 编,《福音派神学词典》(*Evangelical Dictionary of Theology*)(Grand Rapids: Baker Book House, 1984);以及 Sinclair B. Ferguson 和 David F. Wright 合编,《神学新词典》(*New Dictionary of Theology*)(Downers Grove and London: Inter-Varsity Press, 1988)。《牛津精神手册》(*The Oxford Companion to the Mind*), Richard L. Gregory 编,得到 O. L. Zangwill 的帮助 (Oxford and New York: Oxford University Press, 1987)。其中包含主题性与传记性的大量短篇。至于和圣经诠释相联系的术语与学者,见 Richard N. Soulen,《圣经批判手册》(*Handbook of Biblical Criticism*), Second Edition (Revised and Augmented)(Atlanta: John Knox Press, 1981)。

普通历史与资料书籍

单个作者著的最全面的历史是 Frederick Copleston 的《哲学史》(*A History of Philosophy*),9 卷 (London: Burns and Oates; Search Press; Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1946—1974; paperback reprint Garden City, NY: Image Books, 1962)。其他现代的多卷本历史,包括 Émile Bréhier,《哲学史》(*The History of Philosophy*), 7 卷 (Chicago: University of Chicago Press, 1963—1969); Ralph M. McInerny and A. Robert Caponigri,《西方哲学史》(*A History of Western Philosophy*),5 卷 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1963—1971); Anders Wedberg,《哲学史》(*A History of Philosophy*), 3 卷 (Oxford: Clarendon Press, 1982—1984);《西方哲学史》(*A History of Western Philosophy*),为普通读者设计的一个平装本系列,目前计划以 8 卷的形式在牛津大学出版社出版。

有些太个性化但普遍认为最有趣的单卷本的历史,是 Bertrand Russell 的《西方哲学史》(*A History of Western Philosophy*) (London: Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster, [1946], 2nd ed. 1961)。由许多著名哲学家供稿集结形成的权威著作,是 D. J. O'Connor 编,《西方哲学批判史》(*A Critical History of Western Philosophy*) (Glencoe: The Free Press; London: Collier-Macmillan, 1964; paperback, Basingstoke: Macmillan, 1985)。至于截止到中世纪的叙述史,见 James N. Jordan,《西方哲学史:从古代到中世纪》(*Western Philosophy: From Antiquity to the Middle Ages*)(New York: Macmillan, 1989)。其他的概览,包括 Julian Marias,《哲学史》(*History of Philosophy*)(New York: Dover Publications, 1967); Diogenes Allen,《为了理解神学的哲学》(*Philosophy for Understanding Theology*) (Atlanta: John Knox Press, 1985); D. W. Hamlyn,《西方哲学史》(*A History of Western Philosophy*)(New York: Viking, 1987; Harmondsworth:

Penguin Books, 1988); Wallace I. Matson,《新哲学史》(*A New History of Philosophy*),2 卷(San Diego, York: Harcourt Brace Jovanovich, 1987); Bryan Magee,《伟大的哲学家们:西方哲学史引

425 论》(*The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*)(Oxford: Oxford University Press, 1988); Ben-Ami Scharfstein,《哲学家们:他们的生活与思想特性》(*The Philosophers: Their Lives and the Nature of their Thought*)(Oxford: Oxford University Press, paperback edition, 1989)。

把历史的、批判的导言和文本的广泛摘选按照主题结合起来的标准著作,有 Paul Edwards 与 Arthur Pap 合编,《哲学现代引论:从古代到当代的资料读本》(*A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources*)(New York: Free Press; London: Collier-Macmillan, [1965] 3rd ed. 1973); L. Russ Bush,《公元 100—1800 年基督教护教学中的古典读本》(*Classical Readings in Christian Apologetics A. D.* 100—1800)(Grand Rapids: Zondervan, 1983); 以及 David Stewart 和 H. Gene Blocher 合编,《哲学基本原理》(*Fundamentals of Philosophy*)(New York: Macmillan, 2nd ed. 1987)。Albert B. Hakins 合编,《哲学的历史引论》(*Historical Introduction to Philosophy*)(New York: Macmillan, 1987)提供了某种详尽文选,按年代编选。一部比较个人的历史,自由地从大量哲学家中抽取较短的摘要,是 Antony Flew 的《西方哲学史引论:从柏拉图到萨特的思想与论述》(*An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre*)(London: Thames and Hudson, 1971)。新近的一般引论著作,有 John Perry 和 Michael Bratman 的《哲学引论:古典与当代的读本》(*Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*)(Oxford: Oxford University Press, 1986)。至于专门讨论各种宗教问题的文选,见 John Hick,《宗教哲学中古典与当代的阅读资料》(*Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*)(Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1964] 2nd ed. 1970);

Baruch A. Brody,《宗教哲学阅读资料:一种分析方法》(*Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*)(Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974 and reprints)。

关于女性在西方思想史中的作用,见 Ethel M. Kersey and Calvin O. Schrag, consulting editors,《女性哲学家:生平及作品研究资料集》(*Women Philosophers: A Bio-Critical Source Book*)(New York; Westport, CT; London: Greenwood Press, 1989); Mary Ellen Waithe 编,《女性哲学家史,卷一:古代女性哲学家,公元前 600—公元 500 年;卷二:中世纪、文艺复兴和启蒙运动的哲学家,公元 500—1600 年》(*A History of Women Philosophers*, 1 *Ancient Women Philosophers, 600B. C.—500 A. D.*; 2 *Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A. D. 500—1600*)(Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1987, 1989)。进一步计划中的有《卷三:现代女性哲学家,1600—1900 年》(vol. 3 *Modern Women Philosophers, 1600—1900*)和《卷四:当代女性哲学家,1900 年至今》(vol. 4 *Contemporary Women Philosophers, 1900—Today*)。关于教会史中的女性,见 Ruth A. Tucker 和 Walter Liefeld,《教会的女儿们:从新约时代到现在的女性与事工》(*Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*)(Grand Rapids: Zondervan Academie Books, 1987)。

426

西方思想史中女人角色的笔记

各种对哲学和神学历史的叙述，都带有男性指向。这和如下的事实联系紧密：大多数历史叙述，一直是由男人从男性视角来撰写的。但是，它也和在社会中女人被赋予的家庭角色相关，并且和这种精神日程主要由男人设定的事实相关。这篇笔记的目的，旨在给出一些观察，使人注意到某些相关的文献。[1]

古代世界

总体而言，女人们缺乏那种向男人开放的教育机会，她们未被当成精神上的平等对象来对待。这点在古代世界尤其如此。[2] 然而，也有一些例外。基于某种平等的基础，女人们得到允许进入毕达哥拉斯的社团。她们的思想残篇保留了下来。柏拉图的母亲佩里克蒂奥娜(Perictione)，也许曾经是位毕达哥拉斯学派的成员。第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)在他的《著名哲学家评传》中，提到过许多女人。他花了整章的篇幅，来描述犬儒学派的希帕基亚(Hipparchia the Cynic，约公元前300年)。[3] 这位女人着装、行动，都像男性犬儒主义者。

女祭司和教师曼蒂尼亚的第奥逖玛(Diotima of Mantinea)，出现在柏拉图的《会饮篇》中。[4] 在那里，苏格拉底宣称：她教导他“关于爱的哲学”。她的方法，是通过问答展开的。欲爱(eros)“既不美又不善”。它是介于有死者与不死者途中的某种强有力的精神。这种精神驱使人类产生和理解美。《会饮篇》中第奥逖玛这个人物，究竟只是文学的构思，还是(正如通常在柏拉图对话中那样)基于某个真实的人物，学者们之间对此存在争议。在《理想国》[5] 中，柏拉图倡导给予女人平等的地位和教育机会，赞成女人成为城邦的守卫者。但是，这需要和柏拉图不赞成家庭的观点联系起来考虑。《理想国》中，

柏拉图极力主张废除家庭，但在《法律篇》中他放弃了他的主张。他说，女人“天然的性格倾向”“劣于男性”。[6]

亚里士多德也认为：“男性优越于女性。”[7] 他说，和其他各种动物具有共同的地方在于“女性在性格上更加软弱，她们更宁愿驯服，更容易接受抚爱，在学问方面更敏捷”[8]。女性“在某种程度上，是一种残缺的男性，她们的月经是精液，只是不洁净，因为她们只是欠缺一样东西，即灵魂的原则”[9]。在人类之中，女性供给物质、身体；男性提供原则、灵魂。[10]尽管亚里士多德提倡给予女人教育，但那是因为实用的缘故，即女人需要接受某种教育，以便使她们管理家务、培养后代。[11]

《新约》和早期教会的世界

在希腊—罗马世界盛行的男性统治，和对各种女神的信仰与对女性神祇的崇拜是共存的。[12]相反，犹太传统却是父权制的、一神论的。[13]基督教会和犹太教、希腊化世界的文化、宗教、各种传统之间，既表现出连续性，又表现出非连续性。[14]尽管耶稣的十二个门徒中没有妇女，但她们显著地出现在他的事奉与复活的记载中。[15]

使徒保罗深深地影响了教会的态度，以及西方思想的随后进程。因此，他被描绘为厌恶女人的鼻祖、女人事业的耽误者。《提摩太前书》2 章 11—12 节说：“女人要沉静学道，一味地顺服。我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。”禁止这样做的理由，是回忆《创世记》第二章与第三章的故事。虽然实际上被蛇引诱的正是夏娃，而亚当愚蠢地跟随了夏娃，但毕竟亚当先被造。[16]保罗把它当作一种有益的警告。这里陈述的准则，符合他在别处劝告的内容（哥林多前书 14:34—35;11:5;使徒行传 21:9）。在这方面，保罗和他宣扬的如下政策是一致的：向犹太人，他就作犹太人；向律法以下的人，他就作律法以下的人，尽管他本人不在律法之下（哥林多前书 9:19）。

在其他地方，保罗站在他的时代的前列，充当一名捍卫女人权利的先锋。在和吕底亚的谈话中（使徒行传 16:13—14），保罗做了很少有犹太拉比会做的事情。他热情地认可大批女人的工作，包括坚

革哩教会中的女执事非比。他显然托付她把自己的信带到罗马的教会(罗马书 16:1)。他提到百基拉和亚居拉,作为“在基督耶稣里”出色的“同工”(罗马书 16:3)。《使徒行传》18:26 节,称这对夫妻为学问家亚波罗的老师。保罗提名的另一位女人,是卓越的基督徒犹尼亚(罗马书 16:7)。[17]

正如在其他问题上,如信心与行为、福音与律法、奴役与自由,保罗的教导表现出某种微妙的动态张力。保罗谈到男性是头(哥林多前书 11:3),但在这段婚姻关系的上下文语境中,每一方都被另一方主宰(哥林多前书 7:4)。这种动态,甚至出现在保罗劝告妻子们要顺服她们的丈夫的那些段落中(歌罗西书 3:18;以弗所书 5:22)。他的教导,应当在出于对基督的尊敬、彼此顺服的整体上下文语境中来看待(以弗所书 5:21;歌罗西书 3:12—13)。对妻子们的劝告,因对丈夫要爱她们的妻子的劝告而获得平衡。保罗描绘丈夫是头的地位的时候,它是某种自我奉献的优先性,其榜样为基督的自我给予(以弗所书 5:22)。在保罗的福音里,超越了种族、社会、性别的差异:“不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里都成为一了”(加拉太书 3:28;参见歌罗西书 3:11)。

128

教会早期几个世纪里,有许多出色的女性。不过,教会教父们,并不赞成女人担任主教或女人成为神学家。在诺斯替主义[18]、某些边缘团体、孟他努派中,女人们享有作为教师的突出地位,在正统派中却不是这样。[19]其原因存在着大量可能的解释。[20]也许原来是:女性的领导职分和异端联系异常紧密,导致教会在其范围内不会支持它。一直还有人提出:由于教会向上层迁徙,它接受了当时的中产阶级文化分配给女人的社会角色。各种神学的考虑,将会强化这样的社会因素。当保罗的断言被从他更广的思想背景孤立出来,遭到曲解的时候,再加上柏拉图[21](后来是亚里士多德)关于男人的优越性的主张,看来女人低男人一等的理由是难以打破的。

基督纪元的早期几个世纪里,女性知识分子不是不为人知的。然而,她们往往属于社会的上层。其中,有皇后朱丽娅·多门娜(170—217 年,Julia Domna)。她是赛普蒂米乌斯·塞维鲁斯(Septimius Severus)的第二个妻子和独裁者卡拉卡拉(Caracalla)的母

亲。军人出生的皇帝赛普蒂米乌斯·塞维鲁斯,禁止教会做出改变信仰的决定。朱丽娅·多门娜是叙利亚某个异教大祭司的女儿。她组成了一个由知识分子和智者们为成员的圈子,里面有伽伦(Galen)、第欧根尼·拉尔修。后者也许原本把他的《著名哲学家评传》题献给她。斐洛斯特拉图斯(Philostratus)称赞她为"哲学家朱丽娅"。朱丽娅委托斐洛斯特拉图斯,撰写《泰那的阿波罗纽传》。[22] 该书或许是反基督教宣传的一种形式。在公元 5 世纪,欧多基亚(Eudocia)皇后,因学问而名声远扬。她从母亲那里受教,后来皈依基督教,把她的名字从雅典娜伊斯(Athenais,"雅典少女")改为欧多基亚。欧多基亚的母亲,是一位智者。

新柏拉图主义,吸引了大量女人。波菲利(Porphyry)记录说:普罗提诺住在某位名叫格米娜(Gemina)的家里;她和其他人"都非常潜心于哲学"[23]。公元早期几个世纪的重要女性哲学家,是希帕提亚(Hypatia,约 370—415 年)。她继承她的父亲,成为亚历山大的新柏拉图主义学校的校长。希帕提亚支持的这种新柏拉图主义形式,强调科学、数学和哲学,看来原本并不是和基督教公开对立的。[24] 希帕提亚名声卓著,吸引了来自四面八方的学生。人们写信称她为"缪斯"和"哲学家"。她的弟子和追随者、昔兰尼的西内西乌斯(Synesius of Cyrene),认为她是柏拉图、亚里士多德和新柏拉图主义的哲学最生动的阐释者。甚至,在西内西乌斯成为皈依基督教的信徒、被按立为主教之后,他也继续醉心于希帕提亚的新柏拉图主义。[25] 希帕提亚的哲学著作已经遗失,但她的两篇数学论文保留了下来。[26] 希帕提亚卷入了和西利尔的政治权力斗争。西利尔为亚历山大的主教,此人嫉妒她对管辖治安的长官的影响力。教会史学家苏格拉底(Socrates)记录了西利尔如何残酷地谋害她的经过。这不仅带给西里尔本人,而且带给亚历山大的教会以巨大的耻辱。[27]

429

中　世　纪

在把女性看成是一种带有缺陷的男性这点上,托马斯·阿奎那追随亚里士多德。[28] 他的解释,反映出当时流行的生物学知识状况,

没有做什么来改变各种现存的态度。托马斯解释说:这种缺陷,不能用于“整个物种”。然而,他推测说:产生出女性的男性活的精液,也许在某些方面是有缺陷或者遭到损害的。托马斯把生命看成是带等级秩序的,即男人高于其他所有受造物,男人被赋予了“理解万物……更高贵的功能”。女人受造,是为了帮助男人,不是通过做男人会做的工作,而是在生殖方面帮助他。作为一种配偶关系的象征,女人原本是用男人的肋骨造的。[29]如果女人取自男人的头部,她就有权柄驾驭男人;如果女人取自他的脚,她将是他的奴隶。

在中世纪,女人们发现她们自己在教会与社会事务中处于边缘化的位置。[30]向她们开放的选择非常有限。特别是在中世纪的早期和中期,她们对学问领域的熟悉来自于修道院的宗教生活。大量女人成为属灵著作的作者和神秘主义者。她们的一些著作表现出对哲学问题的深深把握。然而,这种把握,不是像教会神学家们所撰写的那种论著形式,而是以沉思的著作形式出现的。它们以某种属灵的钥匙,解开人生的重大问题。修道院与世隔绝的生活,是向贵族女人们开放的一条出路。一些女人发现,与无爱的婚姻和生儿育女的生活相比,进入修道院乃是一种可取的选择。对于中层社会的女人而言,中世纪社会提供的被认可的角色只有婚姻。不过,来自中层社会的寡妇和老处女,在中世纪晚期的各种边缘运动形式如慈善修女中发现了出路。[31]一些慈善修女,同她们的家人生活在一起;另一些人作为流浪的托钵僧生活。她们中的大多数人,组成各种非正式的宗教社团,对强烈的神秘经验充满渴望。

中世纪早期的修女中,称为哲学家的人有剧作家甘德谢姆的赫罗斯维塔(Hrotsvith of Gandersheim,约 935—1001 年),宾根的神秘主义者希尔德加德(Hildegard,1098—1179 年),女修道院院长赫洛依丝(Heloise,约 1101—1164 年)。[32]英国神秘主义者诺威奇的朱利安(Julian of Norwich,约 1342—约 1413 年)的著作暗示:她熟悉阿奎那的思想。不过,她的神秘主义更接近新柏拉图主义、司各脱和奥卡姆。朱利安生活在黑死病爆发的时代,当时,淋巴腺鼠疫汹涌地席卷欧洲。她过着一种沉思的生活,住在诺威奇的圣朱利安教堂墙内一间小屋里。她教导说:圣爱超越人的理性,是解答人的存在难题

的钥匙。她提及上帝为“我们的母亲”，领先女权神学 500 年。关于她的生平，我们所知甚少。她以灵修教师而闻名，这依赖于她的《圣爱的十六种启示》或者如她喜欢称它们为《圣爱的十六种表现》。[33]“一位女人，她放荡、虚弱、脆弱”，她这样描述自己。学者们把这种描述看成是一种避开男性僧侣批评的尝试（也许是反讽）。[34]在为她的著作辩护的过程中，她追问她是否不应当讲述上帝的慈爱因为她是一个女人。当人们发现上帝的良善时，他们会忘记她而沉思耶稣，他是每个人的教师。

文艺复兴与宗教改革时代

文艺复兴时代，关于女人的从属角色的各种传统概念虽然还继续存在，但女人的地位和命运慢慢开始改变。[35]在意大利，贵族女人和上层的中产阶级，受到鼓励追求学问知识。这样一些家庭里的女子们，获得了像她们的兄弟一样的教育。但是，对于受过教育的女人而言，结婚或进入修道院依然是她们的主要选择。文艺复兴的意大利，经确认大约有 30 个女性知识分子，其中一位名叫波奇（Dorotea Bocchi，在世时间为 1390—1430 年）。她是一名医学和道德哲学教授的女儿，在博洛尼亚大学继任父亲的职位。[36]这时，女人不允许在大学上课，少数情况下可获得博士学位并准许教书。乔瓦尼·丹德里亚（Giovanni d'Andrea），是博洛尼亚著名的教会法教授。他有几个受过良好教育的女儿。根据一则带有轶闻性质但又得到很好证实的故事，她的女儿诺维娜（Novella）在父亲缺席的时候替他举行讲座，但只能在幕后，免得学生们转移注意力。[37]在西班牙，贝娅特丽克丝·加琳多（Beatrix Galindo，1474—1534 年）在萨拉曼卡大学教授哲学、修辞和医学。奥利娃（Oliva de Nantes Barrera Subuco，1562—1625 年）撰写过一篇论“新哲学”的论文（1587 年）。宗教裁判所毁掉了这篇论文，但不久便再版了。

宗教改革时代，发现女人在新教和天主教双方都扮演着非凡的角色。[38]由于偶然的出生，几个女人成为君主，主宰了几个民族的命运。大量女人为她们坦率直言的见证殉道。文艺复兴的各种理想和

特权,使有贵族头衔和富足的女人与她们的兄弟一起接受家庭教师的教育。除此之外,女人们的教育继续处于一种次要地位。各样研究的话题,再次使古典著作占有显要位置。在英国,托马斯·莫尔爵士(1478—1535年),是国王亨利八世统治时期的大法官。他提倡为贵族女人们提供古典教育。他自己的女儿们,接受了和她们的兄弟们一样的教育。他的大女儿玛格丽特·罗柏(Margaret Roper, 1505—1544年),是作为英国第一个有学问的妇人而闻名。亨利八世的两个妻子阿拉贡的凯瑟琳(Catherine of Aragon)和凯瑟琳·帕尔(Catherine Parr),都以她们的学问著称。她的女儿伊丽莎白一世(1533—1603年),是英国女王中最有学问的人。她讲流畅的拉丁语,从希腊语、拉丁语和法语翻译了大量著作,包括波依修斯的《哲学的慰藉》。她也撰写了关于柏拉图的注释。[39]

431

在伊丽莎白一世担任英国国王那一年,苏格兰的改革家约翰·诺克斯(John Knox)发表了《反对女人暴政的第一声号角》(1558年)。这种直接针对吉斯的马利亚的声音,在她的女儿马利亚·斯图亚特(Mary Stuart)以及伊丽莎白一世那里同样能够感受得到。1561年,马利亚·斯图亚特任苏格兰国王。诺克斯的公开言辞,对他所坚持的立场毫不讳言:"鼓励某位女人占有统治、高傲、支配的角色,或者绝对控制任何领地、民族、城邦,这是违背自然的;是对上帝的侮慢,是同他所喜悦的意志和赞同的风俗最极端对立的事情;最后,它是仁慈的秩序、一切的公正和正义的颠倒。"[40]尽管如此,诺克斯并不是被人们所理解的反女权主义者。他和许多女人通信,尤其是和伦敦的安娜·洛克夫人的通信,表明他对她们的智慧、精神忠告的尊敬,以及牧者般深深的关切。[41]

包括路德的妻子在内的女人,在路德和其他教会中扮演着重要的角色。[42]路德的妻子凯瑟琳·冯·波拉以前是修女。在天主教的改革派中,尽管并不鼓励女性"传教士",但还是有。[43]教皇的教廷大使西格(Sega),把加尔默罗会的修女、神秘主义者阿维拉的特雷莎(Teresa of Avila)描绘为"一位无情的、游荡的、叛逆的、侮慢的女人。她在敬虔的名义下,传播邪恶的教义……她野心勃勃,教授神学,不顾圣保罗的禁令,仿佛她就是教会的一位博士"[44]。显然,正如

在他前后的许多人所做的那样，他采纳了《提摩太前书》2 章 12 节普遍适用的禁令。[45]在这方面，这位教皇的教廷大使也许发现他本人和加尔文是一致的。加尔文认为，教导（除了家庭教导外）是仅仅托付给男人的职分。[46]至于女人的地位问题，一般说来加尔文是模棱两可的。[47]一方面，他为女人作为受造物中神圣地构成秩序的角色的从属地位辩护；另一方面，他相信，由于现在的秩序正在消逝，女人和男人一样将按照上帝的形象得到更新。

理性主义、经验主义和启蒙运动时代

加尔文去世那年，古尔奈的玛丽·勒雅尔（Marie le Jars de Gournay，1565—1645 年）诞生了。[48]还在她十多岁的时候，她便被蒙田的散文所吸引，深深渴望认识它们的作者。蒙田晚年生活最后四年（1588—1592 年），她成为他“精神上的女儿”。她把自己的余生奉献给编辑他的作品，并捍卫他的各种观点。

17 世纪，女性介入精神生活事件，其人数相对比较少，限于皇室、贵族和特权阶层。大学教育依然越出了既定的范围。瑞典女王克丽斯蒂娜（Christina，1626—1689 年），坚持和笛卡尔的哲学通信。她不但研究他的著作，而且要求她的顾问们也这样做。女王让笛卡尔来到她的宫廷，以便对她进行个人指导。不过，早晨五点上课（授课在这个时候进行，因为女王的精神状态那时最佳，她较少可能被打搅），加上斯堪的纳维亚冬天气候的严酷，导致这位哲学家过早去世。波希米亚的女王伊丽莎白（1618—1680 年），是笛卡尔在德国的门徒。她和笛卡尔有着长期的通信。笛卡尔把他的《哲学原理》（1644 年）题献给她。[49]晚年，她成为黑沃尔顿（Hervorden）女修道院院长。

432

笛卡尔的一位同时代的熟人，是荷兰学者安娜·马利亚（Anna Maria van Schurman，1607—1678 年）。在她的人生旅程中，她经历了从女权主义到敬虔主义的朝圣。[50]她一直和她的兄弟们一起，接受家庭教师的教育，跟随富蒂乌斯（Voetius）学习希腊语和希伯来语。富蒂乌斯，是乌得勒支（Utrecht）大学的东方语言和神学教授。安娜·马利亚，在那里度过了她的大部分时间。她以“乌得勒支之星”

和“荷兰的密涅瓦”著称，精通各种语言，可能是那个时代最博学的女人。她以拉丁语完成的《论女人在科学方面的自然能力》(1638年)的博士论文，捍卫了圣经免遭反女权主义的谴责。[51]她和玛丽内拉(Lecretia Marinella)的《女人的高贵与卓越》(1600年)展开争论。后者证明了女人对于男人的优越性。更为温和的论文，是古尔奈的玛丽·勒雅尔的《男女平等》(1622年)。安娜·马利亚宁愿不提平等问题，而满足于辩论教育问题。她对笛卡尔及其思想有第一手的知识。但是，当笛卡尔发表他的《谈方法》(1637年)时，她由富蒂乌斯助长的猜疑被加深了。笛卡尔提出圣经里没有“明晰而清楚的观念”，此时，她们的关系终于破裂。在后来的那些年月，她终于认为，德尔图良说基督教和哲学没有关系乃是正确的。她加入了一个极端敬虔的教派，和她的朋友波希米亚的伊丽莎白一起找到了免于逼迫的避难所。

在法国，笛卡尔的女门徒，以“女性哲学家”著称。在她们当中，有格里尼安(Grignan)夫人。她是著名作家德塞维涅(de Sévigné)夫人的女儿。[52]莫里哀的喜剧《博学女人》(1672年)提出的就是当时关于平等与教育的争论，取笑自诩的博学女人的种种骄傲丑态。当女人的自负不被嘲笑时，她们很容易被当作独一无二的天才和光彩照人的装饰而令人倾慕。她们把她们的教育，归功于她们出生在富贵家庭中的良好运气，或者归功于作为父亲的学者。由于她们无法获得大学教育、成为精英团体(如法兰西语言研究院和皇家学会之类团体)的会员的机会，受过教育的上流社会女人，便通过她们的沙龙赞助人来战胜这个难题。在沙龙里，贵族女人，无论是不是很有才华，都能够交谈。在18世纪的英国，人们给有文化的女人取的绰号是“才女”，尽管这个术语最初包括男人，指奇装怪行。法国政府1609年和1724年颁布法令，要求在所有教区指派男女教师，儿童受教育直到14岁，这在理论上成为所有人的义务。但是，这些法令从来没有完全强制性地推行过；直到19世纪，女人在法国和其他地方才获准进入大学和高等学术的中心。

433

在英国，大学教育局限于特权阶层。牛津和剑桥两所大学的毕业生，只能是英国教会的男性会员。各学院的大多数会员不得不接

受按立，成为神职人员。有幸受到良好教育的女人，是通过家庭教师获得的。毋庸讳言，这是比较富有者的特权。许多贵族女人对哲学和科学兴趣浓厚。[53]其中有玛格丽特·卡文迪什(Margaret Cavendish,1623—1673年)。她是纽卡斯尔侯爵及后来的公爵的妻子。和托马斯·霍布斯一起，这对夫妻属于英国皇室流亡贵族团体，他们以“纽卡斯尔圈”著称。这些人17世纪40年代住在巴黎。在此期间，她们结识了笛卡尔和伽桑迪。随着查理二世恢复英国王位，卡文迪什家族返回英国。玛格丽特太太的古怪言行，为她赢得了“疯玛奇”的绰号。她竭力以不加修饰的诗句推广原子论，其书出版的标题为《诗歌与想像力》(1653年)，后来在《自然哲学的基础》(1668年)中提倡一种机械的世界观。

一位女性学者康韦(Anne Viscountess Conway,1631—1679年)是更需要人们严肃对待的。像玛格丽特·卡文迪什一样，她私下里接受了家庭教师的教育和自我教育。她的遗著《最古代和近代哲学的原理》(1690年)[54]，影响了莱布尼兹，预见到维特根斯坦的一些观念。她非常熟悉古代哲学，以及笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎的思想。她是剑桥大学的柏拉图主义者亨利·摩尔的私人朋友。她本人的哲学，是一种生机论(vitalism)的形式；她认为：自然是精神与物质的统一体，基督介于上帝与自然二者之间。

另一位有学问的英国女人，是马莎姆夫人(Lady Damaris Masham,1658—1708年)。她从她的父亲那里受到古典传统的教育。她的父亲是剑桥大学的柏拉图主义者卡德沃斯(Ralph Cudworth)。然而，她成为了约翰·洛克的追随者。她在1682年初次遇见洛克。经过一段初始的浪漫的缠绵情感后，两人的关系变成了终生的友谊。洛克在他生命的最后13年，寄居在马莎姆男爵夫妇家中。她为洛克的基督教经验主义辩护，反对柏拉图主义者、女权主义者阿斯特尔(Mary Astell)[55]的攻击，撰写了洛克传。马莎姆夫人是洛克的几个女性弟子之一。另外几位，是科伯恩(Catherine Trotter Cockburn,1679—1749年)、查德利夫人(Lady Mary Chudleigh,1656—1710年)、蒙塔古夫人(Lady Mary Wortley Montagu,1689—1762年)和莫尔(Hannah More,1745—1833年)。[56]

434

第一个获得哲学博士学位的女性是皮斯科皮娅(Elena Lucrezia Cornaro Pisciopia,1640—1684)。在她对两个主题进行公开答辩后,她从帕多瓦大学得到学位。她答辩的主题,出自亚里士多德,讨论的是逻辑学与科学。[57] 18世纪,许多著名的女性,对科学和哲学做出了重要贡献。博洛尼亚大学授予巴西(Laura Maria Caterna Bassi,1711—1778年)博士学位,因为,她撰写了笛卡尔思想的论文,并口头答辩亚里士多德的命题。直到她去世前,她都在这所大学讲授哲学与物理学。阿涅西(Maria Gaetana Agnesi,1718—1799年)是一位圣徒般的学者。她多年占据博洛尼亚大学的哲学席位。此后,她退休以便将她的生命用来关怀病人和穷人。她的《分析性的制度》(1748年)论述牛顿和莱布尼兹的思想,被译成法语和英语。

在德国,索菲(Sophie,1630—1714年)是波希米亚的伊丽莎白的妹妹。她成为汉诺威的选帝侯夫人和英国乔治一世的母亲。她对哲学和神学感兴趣。她是莱布尼兹的崇拜者。莱布尼兹是她的老师和顾问。她的女儿——普鲁士的索菲·夏洛特(Sophie Charlotte,1668—1705年)女王,也是莱布尼兹的资助人和追随者。柏林的夏洛滕堡地区因她而得名。她鼓励她的丈夫和莱布尼兹一起创立柏林科学院(1700年),莱布尼兹作为永久的主席。在俄国,凯瑟琳大帝(1729—1796年)出自德国血统,是法国百科全书派的哲学门徒。她尝试在她入籍的国家培育法国文化,对伏尔泰怀有深深的仰慕。她和伏尔泰长期通信。伏尔泰死时,她获得了这位哲学家的藏书。那些书被运往圣彼得堡。

特别在18世纪的法国,女人开始在艺术、学问、科学和政治领域扮演重要的角色。[58]也许,最出色的女性科学家、哲学家,是夏特莱侯爵夫人(Mme. du Chatelet,1706—1749年)。她20岁时嫁给夏特莱侯爵,婚后七年和伏尔泰发生暧昧关系,延续到她的余生。[59]她的主要著作《物理学的研究机构》(1740年),拒绝洛克的经验主义,赞成莱布尼兹的形而上学作为牛顿物理学的更好的基础。罗兰夫人(Mme. Roland,1754—1793年)[60]是一位知识女性。她非常熟悉同时代的哲学。她为无神论所吸引,但最后相信自然宗教的一种形式。卢梭的著作,把她的思想变成了革命的政治学。她是在法国大革命

中被送上断头台的女人之一。人们记住了她呼喊的口号:"哦,自由,以你的名义在犯什么罪!"比她年轻的同时代人斯塔尔夫人(Mme. de Staël,1766—1817年),也是一位政治活动家。她在革命时期的法兰西的各种沙龙中享有名声。她的父亲是瑞士银行家,路易十六国王的财政大臣。按照卢梭的《爱弥尔》的教育路线,她的母亲为她提供了家庭教育。她撰写了大量小说、论著,包括《德国》(1810年)。在这部书中,她评论了当时的文学和哲学状况。拿破仑对女人们的政治活动加以镇压,斯塔尔夫人遭到拿破仑流放。这样做的时候,他是在强化一种倾向,一种曾经开始于法国大革命期间的倾向,一种事实上和卢梭的观点相吻合的倾向。卢梭高抬女人,但是让她们充当妻子和母亲的角色,而把她们排斥在公民的、政治的和经济的活动之外。卢梭提倡由男人们参加这些活动。这样,启蒙运动的倡导者,便回复到父权主义的一种形式中。在这样的父权主义的形式中,女人在性质上是不同的。她们依然从属于男人。[61]

435

回　　顾

这段简短的评述,企图注意到女人在西方思想史中一直扮演(和遭到否定)的各种角色。一个人要认识到女人在精神生活中曾经被边缘化的各种方式,他不一定就是一位好战的女权主义者。许多女人出人意外的成就,可以突出如下的事实:它们是例外而非原则。这里和在其他问题上一样,教会在总体上反映了社会。许多个世纪里,教会都一直面对着无数的问题和大量的哲学。为了澄清它的信仰和使命,教会不得不处理它们。使徒保罗写信给加拉太教会,说那里不分犹太人或希腊人,奴隶或自由民,男或女,因为所有人在基督耶稣里都合为一体了。教会,至今仍在致力于实现这一意义重大的议程。

注　　释

1. 论到女性哲学家,见 Ethel M. Kersey 和 Calvin O. Schrag, 编辑顾问,《女性哲学家:生平及作品研究资料集》(*Women Philoso-*

phers: A Bio-Critical Source Book)(New York; Westport, Conn.; London: Greenwood Press, 1989); Mary Ellen Waithe 编,《女性哲学家史,卷一:古代女性哲学家,公元前 600—公元 500 年,卷二:中世纪、文艺复兴和启蒙运动的哲学家们 公元 500—1600 年》(*A History of Women Philosophers*, 1 *Ancient Women Philosophers*, 600B. C.—500 A. D., 2 *Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers*, A. D. 500—1600)(Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1987, 1989)。摘选哲学家们的文章中关于女人的观点,见 Mary Briody Mahowald,《女人哲学:从古典到当前的种种概念》(*Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts*)(Indianapolis: Hackett Publishing, 1978)。关于女人在教会中的角色,见 Ruth A. Tucker 和 Walter Liefeld,《教会的女儿们:从新约时代到现在的女性与事工》(*Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*)(Grand Rapids: Zondervan Academie Books, 1987)。Gilles Ménage (Aegidius Menagius), *Historia Mulierum Philosopharum* (1690)已经由 Beatrice H. Zedler 翻译成英文,标题为《女性哲学家史》(*The History of Women Philosophers*)(Lanham, Md: University Press of America, 1984)。

2. 论希腊世界的教育,见 Werner Jaeger,《教育:希腊文化的理想》(*Paideia: The Ideals of Greek Culture*),3 卷(New York: Oxford University Press, 2nd ed. 1945)。关于女人的作用,见 John Peradotto 与 J. P. Sullivan 编,《古代世界中的女人:阿瑞托莎论文集》(*Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*)(Albany: State University of New York Press, 1984); Helene P. Foley 编,《对古代女人的反省》(*Reflections of Women in Antiquity*)(New York, London, Paris: Cordon and Breach Science Publishers, 1981); Sarah B. Pomeroy,《女神、妓女、妻子和奴隶:古典遗物中的女人》(*Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*)(New York: Schocken Books,

1975)，和《希腊化埃及的女人：从亚历山大到克娄巴特拉》(*Women in Hellenistic Egypt*: *From Alexander to Cleopatra*)(New York : Schocken Books, 1984)；Judith P. Hallett，《罗马社会的父女们》(*Fathers and Daughters in Roman Society*)(Princeton : Princeton University Press, 1984)。

3. 第欧根尼·拉尔修，《著名哲学家评传》(*Lives and Opinions of Eminent Philosophers*) 6.7(Loeb edition, 2:99—103)。
4. 《会饮篇》201d—212b(《对话集》，第553—563页)。
5. 《理想国》第5卷(《对话集》，第688—720页)。见前面第二章注释4。在理论上，女人被允许从事和男人一样的工作，包括在军队中服役。她们也能够在体育馆接受训练、在比赛中参与竞技。
6. 《法律篇》6.781b(《对话集》，第1356页)。深入的研究，见Dorothea Wender，"柏拉图：厌恶女人者、恋童癖者和女权主义者"，Peradotto and Sullivan 编，《古代世界中的女人》(*Women in the Ancient World*)，第213—228页；Susan Moller Okin，《西方政治思想中的女人》(*Women in Western Political Thought*)，第15—70页。
7. 《动物的部分》2.648a14(《著作集》1:1008)。
8. 《动物史》9.1.608a22—24(《著作集》1:948)。
9. 《动物的产生》2.3.737a27—30(《著作集》1:1144)。
10. 《动物的产生》2.4.738b20—27(《著作集》1:1146)。
11. 见亚里士多德讨论教育，《政治学》，7.17—8.1—7.1336a3—1342b34(《著作集》2:2119—2129)；参见Okin，《西方政治思想中的女人》，第73—96页。
12. 见Joan Chamberlain Engelsman，《上帝的女性维度》(*The Feminine Dimennsion of the Divine*)(Philadelphia : Westminster Press, 1979)；Christine Downing，《女神：女性的神话学意象》(*The Goddess*: *Mythological Images of the Feminine*)(New York :Crossroad, 1981)；Judith Ochshorn，《女性经验与上帝的本性》(*The Female Experience and the Nature of the Divine*)，(Bloomington : Indiana University Press, 1981)；Carl Olson

编,《女神之书:过去与现在》(*The Book of the Goddess: Past and Present*)(New York :Crossroad, 1983);Pamela Berger,《湮没的女神:谷物的阴性保护者从女神向圣徒的转换》(*The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*)(Boston : Beacon Press, 1985);P. E. Easterling and J. V. Muir 编,《希腊宗教与社会》(*Greek Religion and Society*)(Cambridge : Cambridge University Press, 1985);R. M. Grant,《神祇与独一真神》(*Gods and the One God*),早期基督教丛书(Philadelphia : Westminster Press, 1986);David Kinsley,《女神之镜:东西方之神观》(*The Goddesses' Mirror: Visions of the Divine from East and West*)(Albany : State University of New York Press, 1989);Richard Caldwell,《神祇的起源:希腊神谱神话精神分析研究》(*The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*)(New York,Oxford : Oxford University Press,1989)。

13. 《旧约》的上帝,是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝。通过和以色列的列祖订立盟约,上帝把以色列同自己紧密地联系起来。这些约连续不断被更新。惟有男人才能是祭司,惟有男人才能获得割礼的立约记号。然而,许多杰出的女人出现在以色列的历史上。可以提及的是三位著名的先知:米利暗(出埃及记 15:20—21);底波拉(士师记 4:4—6);户勒大(列王纪下 22:14—20)。其他的优秀妇女,包括路得和以斯帖。她们是两部以其名字命名的书卷的核心人物。偶尔,上帝被用女性意象来描绘(民数记 11:12;申命记 32:18;以赛亚书 42:14;46:3—4;耶利米书 31:22;何西阿书 11:1—4)。智慧被描绘为一个女人(箴言 3:13—18;4:5—13;8:22—31)。深入研究,见 Barbara J. MacHaffie,《她的故事:基督教传统中的女人》(*Her Story: Women in Christian Tradition*)(Philadelphia: Fortress Press, 1986); Rosemary Ruether and Eleanor McLaughlin 编,《精神的女人:犹太教与基督教传统中女性的领导权》(*Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*)

437

(New York : Simon and Schuster,1979)。

14. 关于《新约》中的女人,见 Ben Witherington,《耶稣事工中的女人》(*Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*),《新约》研究协会专著系列 51 卷(Cambridge : Cambridge University Press, 1984);Witherington,《教会最早时期中的妇女》(*Women in the Earliest Churches*),《新约》研究协会专著系列 59 卷(Cambridge : Cambridge University Press, 1988)。

15. 见(如)《马太福音》27 章 55—56 节、61;《马可福音》15 章 40—41 节;16 章 1—8 节;《路加福音》8 章 1—3 节;23 章 55 节至 24 章 11、24 节;《约翰福音》20:1—18。福音书把她们描绘为耶稣复活的最早见证人。犹太传统不会接受女人作为见证者的见证。这也许能够说明保罗在提到复活的基督的显现时略去女人的原因(哥林多前书 15:4—7)。

16. 论到《创世记》第 3 章对思想的影响,见 Elaine Pagels,《亚当、夏娃和蛇》(*Adam, Eve, and the Serpent*)(New York : Random House,1988)。

17. 几乎可以确定:犹尼亚安,是安多尼古(Andronicus)的妻子。后者和她一同被提及。人们尽管常常假设:犹尼亚安是男性,但没有其他例证表明:犹尼亚安是一个男性的名字(J. D. G. Dun,罗马书 9—16,第 894 页)。

18. 见上文第 100 页; Elaine Pagels,《诺斯替福音》(*The Gnostic Gospels*)(New York :Random House,1979),第 48—69 页;Jorunn Jacobsen Buckley,《诺斯替主义中的女性缺陷及实现》(*Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*)(Chapel Hill, London: University of North Carolina Press,1986)。

19. 对于教父时期教会中对女人的论述,见 G. H. Tavard,《基督教传统中的女人》(*Woman in Christian Tradition*)(Notre Dame: University of Notre Dame Press,1973);Jean Laporte,《早期基督教中女人的角色》(*The Role of Women in Early Christiani-*

ty)(New York, Toronto: Edwin Mellon Press, 1982); Elisabeth Schüssler Fiorenza,《纪念她:一位女权主义者对基督教起源的神学重建》(*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*)(New York : Crossroad, 1983)。晚期教父时期,女人显著地出现在禁欲主义中(Rosemary Ruether,"教会的母亲们:晚期教父时代的禁欲女人",见《属灵的女人》[*Women of Spirit*]第71—98页)。

20. 见 Tucker and Liefeld,《教会的女儿们》(*Daughters of the Church*),第100页。
21. 奥古斯丁甚至不得不论证反驳那些求助于《以弗所书》4章13节与《罗马书》8章29节的人,以支持如下的论点:女人复活时,会丧失她们的性别身份(《上帝之城》22.17)。他回答说:上帝造我们为男为女,将使我们以男女的性别样式复活。奥古斯丁本人的观点,反映出柏拉图的影响,其中介是普罗提诺。至于选自奥古斯丁的摘要,即《三位一体》第12章和其他对女人与婚姻的讨论,见 Mahowald 编,《女人哲学》(*Philosophy of Woman*),第71—77页。

438

22. 斐洛斯特拉图斯(Philostratus),《泰那的阿波罗纽传》(*The Life of Apollonius of Tyana*),希腊文文本附有英文翻译,英译者为 F. C. Conybeare,两卷,Loeb Classical Library(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: Heinemann, 1912)。关于该作品在反基督教护教学中的作用,见前文第205页。
23. 波菲利(Porphyry),《普罗提诺传》(*The Life of Plotinus*)第九章(引自《普罗提诺》[Loeb Classical Library]1:31)。
24. Jay Bregman,《昔兰尼的西内西乌斯:哲学家—主教》(*Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*)(Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982),第20、22、36—39页。
25. Bregman,《西内西乌斯》(*Synesius*),第156页,引自《使徒书信》105。

26. 摘要保留在 Waithe 编的《女性哲学家史》(*A History of Women Philosophers*) 1:169—195。
27. 《教会史》(*Historia Ecclesiastica*) 7.15。
28. 《神学大全》(*Summa Theologiae*)1 Q.92 art.1(Blackfriars edition 13:35);涉及亚里士多德,《动物的产生》2.3.737a27(《著作集》1:1144)。
29. 《神学大全》(*Summa Theologiae*)1Q.92 art.1(Blackfriars edition 13:43);参见《创世记》2:22。
30. 见 Joan Morris,《妇人是主教:具有神职按立与主教权限的女人隐秘史》(*The Lady Was a Bishop: The Hidden History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishop*)(New York : Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1973);重印的标题为《反对自然与上帝:具有神职按立与主教权限的女人史》(*Against Nature and God: The History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishop*)(London, Oxford: Mowbrays, 1974); Rosmarie Thee Morewedge 编,《女人在中世纪的作用》(*The Role of Women in the Middle Ages*)(Albany: State University of New York Press, 1975); Eileen Power 编,《中世纪的女人》(*Medieval Women*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1975);Susan Mosher Stuard 编,《中世纪社会中的女人》(*Women in Medieval Society*)(University of Pennsylvania Press, 1976);Katharina M. Wilson 编,《中世纪女性著作家》(*Medieval Women Writers*)(Athens, Ga: University of Georgia Press, 1984);Patricia H. Labalme 编,《超越性别:欧洲过去的博学女人》(*Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*)(New York:New York University Press,1980)。
31. 见 Norman Cohn,《千禧年的寻求》(*The Pursuit of the Millennium*)(London:Secker & Warburg, 1957),第 166—168 页。
32. 赫洛依丝受到她的家庭教师彼得·阿伯拉尔的引诱。赫洛依丝叔叔的仆人,把彼得·阿伯拉尔阉割了。赫洛依丝戴上了面纱,

阿伯拉尔成为修道士。他们大约在10年后相遇，阿伯拉尔帮助她建立了一个修道院。她和阿伯拉尔的通信表明：她曾经是一个相当具有学问的女人。阿伯拉尔发现：她是一个“在真正意义上完全献身于哲学”的女人，但是，她使“逻辑让位于福音、柏拉图让位于基督、学园让位于修道院”（《阿伯拉尔与赫洛依丝的通信》[*Letters of Abelard and Heloise*][Harmondsworth: Penguin Books, 1974]，第278页）。

33. 诺威奇的朱利安，《迹象》(*Showings*)，西方灵修学经典(New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press, 1978)。
34. Waithe，《女性哲学家史》(*A History of Women Philosophers*) 2:192；参见《迹象》第六章中的短小文本(第135页)，下面的引文出自该文本。
35. Ian Maclean，《文艺复兴的女性概念：欧洲精神生活中经院哲学与医学科学的命运研究》(*The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1980)；Labalme编，《超越性别》(*Beyond Their Sex*)中的多处文字；Retha M. Warnicke，《英国文艺复兴与宗教改革时期的女人》(*Women of the English Renaissance and Reformation*)，《女人研究》第38卷中的文章(Westport, Conn.; London: Greenwood Press, 1983)。
36. Kersey，《女性哲学家们》(*Women Philosophers*)，第8页。
37. Oskar Kristeller，“近代早期意大利的学问女人：人文学者与大学学者”(Learned Women of Early Modern Italy: Humanists and University Scholars)，Labalme编，《超越性别》(*Beyond Their Sex*)，第91—116页，第102页。
38. 见Roland H. Bainton，《德国、意大利宗教改革时期的女人》(*Women of the Reformation in Germany and Italy*)(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971)；Bainton，《法国、英国宗教改革时期的女人》(*Women of the Reformation in France and England*)(Minneapolis: Augsburg Publishing House,

439

1973);Bainton,《从法国到斯堪的纳维亚宗教改革时期的女人》(*Women of the Reformation from France to Scandinavia*)(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1977);Joyce L. Irwin,《激进的新教中的女人气质,1525—1675》(*Womanhood in Radical Protestantism*, 1525—1675)(New York, Toronto: Edwin Mellon Press, 1979);Warnicke,《英国文艺复兴与宗教改革时期的女人》(*Women of the English Renaissance and Reformation*)等各处。

39. Hersey,《女性哲学家们》(*Women Philosophers*),第 10 页;Paul Johnson,《伊丽莎白一世:一部传记》(*Elizabeth I: A Biography*)(New York: Holt, Rinehart and Winston, 1974),第 16—20 页。伊丽莎白的家庭教师,包括伊顿的副校长考克斯博士(Dr. Richard Cox),以及几位剑桥大学的学者,其中有约翰·切克爵士(Sir John Cheke),希腊语钦定讲座教授和后来的圣约翰学院的院长,他是英国宗教改革与文艺复兴时期的关键人物。

    格雷夫人(Lady Jane Grey,1537—1554 年)命运多舛,由于使她成为英国女王的计划流产,她和丈夫达德利(Guildford Dudley)一起被斩头。她被认为是一位名声卓著的学者。

40. 诺克斯(Knox),《女人的暴政》(*The Monstrous Regiment of Women*),《约翰·诺克斯著作集》(*The Works of John Knox*, 6 vols., ed. David Laing [Edinburgh: James Thin, 1845] 4: 374).

41. 见《著作集》第六卷诺克斯书信,包括和伊丽莎白一世女王更加温和的、热切的通信;第三卷包括和诺克斯的岳母以及她的女儿、伊丽莎白与鲍斯(Marjory Bowes)的通信,表明他深切的牧者关怀。

42. Bainton,《德国、意大利宗教改革时期的女人》,第 19—164 页;Tucker 和 Liefeld,《教会的女儿们:从新约时代到现在的女人与事工》,第 171—200 页。

43. Tucker 和 Liefeld,《教会的女儿们:从新约时代到现在的女人与事工》,第 200—206 页。

44. 引文出自 Bainton,《从西班牙到斯堪的纳维亚宗教改革时期的女人》(*Women of the Reformation from Spain to Scandinavia*),第 56 页。作为一位属灵作家,特雷莎是第一个注意到祷告的不同状态的人,第一个仔细描写从默想到所谓的神秘婚姻的祷告生活的人。她的著作的最新版本,包括《内心城堡》(*The Interior Castle*)由 Kieran Kavannaugh 撰写引论, 西方灵修学经典(New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press, 1979);《祷告生活》(*A Life of Prayer*), James M. Houston 编, Clayton L. Berg 撰写引论 (Portland, Oregon: Multnomah Press, 1983)。

45. 关于神学问题的讨论,见 Paul K. Jewett,《作为男性和女性的人:从一种神学观对性别关系的研究》(*Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationships from a Theological Point of View*)(Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Jewett,《女性的按立:试论基督教事工中的职位》(*The Ordination of Women: An Essay on the Office of Christian Ministry*) (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Willard M. Swartley,《奴隶制、安息日、战争与女人:圣经解释中的个案问题》(*Slavery, Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation*) (Scottdale, PA, and Kitchener, Ontario: Herald Press, 1983).

440

46. 《提摩太前后书、提多书、腓利门书注释》(*Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*) (reprint ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 第 67 页。

47. 加尔文的观点,见 Jane Dempsey Douglass,《女人、自由与加尔文》(*Women, Freedom and Calvin*)(Philadelphia: Westminster Press, 1985); John L. Thompson, "约翰·加尔文看女人作为上帝的样式"(Creata ad Imagem Dei, Licet Secundo Gradu: Woman as the Image of God according to John Calvin), *Harvard Thelogical Review* 81 (1988): 125—143。

48. Marjorie H. Isley,《文艺复兴的女儿:古尔奈的玛丽·勒雅尔,

她的生平及著作》(*A Daughter of the Renaissance: Marie le Jars de Gournay, Her Life and Works*)(The Hague: Mouton, 1963)。

49. 笛卡尔,《哲学著作集》(*Philosophical Writings*) (ed. Cottingham et al.) 1:177—291; 题献的书信 (Dedicatory Letter),第190—192页。至于讨论灵魂与身体的关系、善的判断的条件的往来书信,见《哲学著作集》(*Philosophical Writings*), Anscombe 和 Geach 编,第274—286页。

50. 见 Kersey,《女性哲学家们》第188页; J. Irwin,"安娜·马利亚:从女权主义到敬虔主义"(Anna Marie van Schurman: From Feminism to Pietism),《教会史》(*Church History*) 46 (1977): 48—62。

51. 该作品以英文出现,其标题为《有学问的未婚女子》,或《未婚女子是否会成为一个学者》(*The Learned Maid or Whether a Maid May Be a Scholar*) (1659)。她写过一部自传, Eukleria (1673),出版了她的通信。

52. 《德塞维涅侯爵夫人的来信》(*Letters from Madame la Marquise de Sévigné*), Violet Hammersley 翻译、编辑(New York: Harcourt, Brace, 1956)。其中,大量书信讨论笛卡尔主义。

53. 见 Gerald D. Meyer,《1650—1760英国的科学女人》(*The Scientific Lady in England, 1650—1760*) (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1955); Robert Hugh Kargon,《从哈里奥特到牛顿的英国的原子论》(*Atomism in England from Hariot to Newton*) (Oxford: Clarendon Press, 1966); Hilda Smith,《理性的门徒们:十七世纪英国的女权主义者》(*Reason's Disciples: Seventeenth-Century English Feminists*)(Urbana: University of Illinois Press, 1982)。至于著作的细节,见 Hilda L. Smith and Susan Cardinale,《十七世纪的女人与文学:基于短小标题目录的评注传记》(*Woman and the Literature of the Seventeenth Century: An Annotated Bibliography Based on Wing's Short-title Catalogue*) (New

York: Westport, CT, London: Greenwood Press, 1990)。

54. 拉丁文文本与英文译本，由 Peter Lopston 撰写导论（The Hague: Martinus Nijhoff, 1982)。

55. 关于阿斯特尔(Mary Astell ,1666—1731),见 Ruth Perry,《著名的阿斯特尔:英国早期的一位女权主义者》(*The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*)(Chicago: Chicago University Press,1987)。关于这场争论的简短叙述,见 Kersey,《女性哲学家们》第 47—49、154—156 页。

56. Sheryl O'Donnell,“洛克先生与女士们:白板上抹不去的语词”(Mr. Locke and the Ladies: The Indelible Words on the Tabula Rasa),《十八世纪文化研究》(*Studies in Eighteenth Century Culture*),8 (1979): 151—164;Kersey,《女性哲学家们》,第 78、79—81 页。

57. Kersey,《女性哲学家们》,第 85 页; Paul Oskar Kristeller,“近代早期意大利的有学问的女人:人文主义者与大学的学者们”(Learned Women of Early Modern Italy: Humanists and University Scholars);Patricia Labalme,“近代早期威尼斯的女人角色:一个例外”(Women's Roles in Early Modern Venice: An Exceptional Case) , Labalme 编《超越性别》(*Beyond Their Sex*),第 91—116 页;第 129—152 页。

58. 见 Samia I. Spencer 编,《法国女人与启蒙运动时代》(*French Women and the Age of Enlightenment*)(Bloomington: Indiana University Press, 1984)。

441

59. Ira Owen Wade,《伏尔泰与夏特莱侯爵夫人:试论在锡雷的精神活动》(*Voltaire and Mme. du Chatelet: An Essay on the Intellectual Activity at Cirey*)(Princeton: Princeton University Press, 1941); Wade,《关于伏尔泰与夏特莱夫人的一些未刊论文研究》(*Studies on Voltaire with Some Unpublished Papers of Mme. du Chatelet*) (Princeton: Princeton University Press, 1947); Linda Gardner,“科学中的女人”(Women in Science), Spencer 编,《法国女人与启蒙运动时代》(*French*

Women and the Age of Enlightenment),第 181—193 页。

60. Gita May,《罗兰夫人与大革命时代》(*Madame Roland and the Age of Revolution*)(New York: Columbia University Press, 1970)。

61. 在《法国女人与启蒙运动时代》(*French Women and the Age of Enlightenment*)中的 Claire G. Moses,第 409 页;参见 Gita May,"卢梭的反女权主义再思"(Rousseau's 'Antifeminism' Reconsidered),第 309—317 页;Susan Moller Okin,《西方政治思想中的女人》(*Women in Western Political Thought*),第 99—194 页。

精 选 索 引

条目中的页码，是英文原著页码，即本书中的边码。

译 后 记

两种人会对学术著作的翻译提出批评，一种是不懂外语不作翻译的人，一种是既懂外语又作翻译的人。

前者往往以汉语的传统习惯表达审读译著，不明白译者翻译工作的含辛茹苦，不接受其他语文的语言精神；后者常常从译文的语言转换完美要求译著，深知道翻译工作成就的永恒价值，更渴望丰富汉语语文的表达向度。尤其在我们这个许多汉语学人视翻译为小学的技术时代，尤其在我们这个文化人普遍拒绝阅读人类历史上的思想经典的功利时代，尤其在我们这个连其他民族的基本思想典籍都没有完全译介到汉语学界的开放时代，一些学者潜心于翻译的事业，其意义在一千年(如果人类还能延续这么长的话)后，就会更加凸现出来。何况，今天一部翻译著作的问世，还同编辑者、排版者、印制者的敬业、学术、技术水平有关。所以，译著中出现的问题，不能全部归咎于译者。这样说，并不是为了推辞译者对于译文的第一责任。

我对自己的翻译提出的最低要求是：不要有意识地漏译、误译，这就是翻译中的“信”的准则。不过，译者对“信”的追求，不能仅仅停留在文字的字面意义上，而需要深入到文字的表达意义里，深入到对原文作者在心中所要传达的意义内部，由此涉及到对原文的理解和再次表达。于是，我将此总结为“信中雅”的翻译原则。至于翻译理论中所讲的“达”，往往运行于译者心中，呈现为“雅”的行文，它不过是“信”与“雅”的中间环节。“信中雅”意味着：“信”是基础，“雅”是目标；“雅”植根于“信”，“信”中谋求“雅”。从接受的角度说，读者在阅读译文中感受到“雅中信”的文韵，便是译者最大的喜乐、最高的欣慰了。

几个月前，当我得知友人中还有不计报酬而致力于译介其他民族的思想文典时，我再次能够理解翻译中译者的艰难。1999 年，我完成《苦难与希望》(《时代周刊精选》，待版)的翻译主持工作，深深体

会到作为译者、主编的那份辛苦、责任；两年后，在主持翻译肯尼思·麦克利什的《人类思想指南》(出版改名为《人类思想的主要观点——形成世界的观念》【上、中、下】，新华出版社，2004 年)的过程中，经历了在没有电脑的时代那些从事翻译、统稿的知识人的劳作的巨大难度。他们以人脑为电脑，每天像一头没有绳捆索绑的耕牛，不顾寒暑、心甘情愿地把自己束缚在写字台前，他们忘我地工作如同钉死在文字里的一颗颗钉子。其实，汉语思想今天的点滴进步，自然有无数译者在汗流浃背与凄风苦雨中的耕耘。本来，汉译的其他语文典籍，原本就属于汉语思想的有机构成部分。1987 年，在《美国精神的封闭》一书里，芝加哥大学教授艾伦·布卢姆(Allan Bloom)，谴责美国的大学没有把学生们引到过去伟大的思想家们面前。他发现美国在高等教育层面精神封闭的证据。“作为一种补救方法，他呼吁重新与西方精神传统中的伟大思想家们相遇”(见本书边码 332 页)。布卢姆的这种呼声，同样应当成为汉语学者们的共鸣。人类文化史一再证明，任何文明的发达，都是该文明的主体主动选择开放、向他者学习交流的结果。但愿有一天，我们的大多数受高等教育者，能够以欣然阅读人类思想的经典为念，以肉体生命的生存承纳精神生命的存在；但愿有一日，我们的大多数国民，能够真正认识到人文社会的而不只是科学技术的知识分子对于人类文化命脉生生延绵的不可替代的价值。

和 20 世纪 60 年代出生农村的许多知识人一样，我从 1978 年改革开放时开始学习英语，初三复读纠正了一次发音，1981 年高中再次重新学习发音，大学二外选修英文时才渐渐明白了怎样正确地发挥这种语言的诵读技巧。但不幸的是，我的英文语音，却染上了日语的发音特征。从那以来，可以说每个英文单词的记忆，都内含血汗几滴。每天几乎都会使用一段时间阅读研习英文作品，但我至今也没有能够自由地把握这门语言的精髓要义，不时误解习惯语为常用语。难怪有语言学家说英语最难。每次把译稿交出去的时候，心里总是忐忑不安、惶恐至极。

笔者着手翻译、校对此书，开始于非典肆虐广袤的神州前夕，断断续续近两年的光阴暗暗流走。记得去年夏天一个早晨，当我翻译

到7点的时候,实在困倦,手指按着键盘上的删除键入睡梦乡,梦见显示屏上的文字一个个不停下坠飞扬,立即惊醒过来,幸亏电脑还有恢复文档的功能。不过,这种电脑梦我的奇妙体验,却不能成为我交稿一再延迟、反复食言的开脱。此间,我一心不得不几用。感谢编辑游冠辉博士校译了全书。感谢李晓秋女士校对了本书正文七万多字的全部注释,但所有背离原文和理解不当的地方,责任在我。衷心感谢妻子刘丽对于我的长期体谅再体谅,她快乐地承受全部烦琐的家务杂事,又在我这三年的游学期间,经历爱离别苦,多次辗转于北京、蓉城两地;诚心期待着聆听读者讲出译文中错谬不当之处的声音,以便来日更正,不再贻误读者!

查常平

2004年11月5日于蓉城澳深古镇